3 1761 04335 2236

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED
VIII-5

Biblische Zeitfragen
Zehnte Folge. Heft 9/10.

Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage.

Von

Dr. Petrus Dausch,
Hochschulprofessor in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Münster in Westf. 1923.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 3. Decembris 1922.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Gnlis.

Nr. 8000

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

TRANSFERRED

Seit die Grundlinien zur Lösung der synoptischen Frage gezogen wurden (Bibl. Zeitfr. VII 4), hat H. Cladder S. J. in „Unsere Evangelien", Freiburg 1919, eine tiefgründige, freilich oft gewagte literargeschichtliche Untersuchung des Problems im traditionsfreundlichen Sinne geschrieben. Ähnlich hat Prof. Dr. J. Rohr in der Tübinger Quartalschrift 1920 H. 3 den Aufbau des Mkev. enthüllt, und P. W. Schmidt wenig überzeugend „Überblicke über den Aufbau der vier Einzelevangelien" (1920) und zuletzt den „strophischen Aufbau der vier Evv" (1921) darstellen wollen. Nach anderer Richtung wiesen die Versuche von K. J. Schmidt (1919) und M. Dibelius, sie wollen von der Formengeschichte des Evangeliums aus dem synoptischen Problem beikommen.

Vorliegende, seit langem geschriebene, Untersuchung steckt sich das bescheidene Ziel, auf dem Wege der vergleichenden Exegese der Evangelien die hier einschlägige Beweisführung der Zweiquellentheorie zu prüfen.

I. Das Gesamtbild des Matthäischen Wunderzyklus.

1. Nach den Vertretern der Zweiquellentheorie hat Matthäus das Fachwerk des Markus, so speziell die leisen Andeutungen Mk 1, 21 ff (Jesus lehrte sie, wie einer, der Macht hat, er gebietet mit Macht den unreinen Geistern) zu einem breit ausgeführten Bild der Lehre (Mt 5—7 Bergpredigt) und der Taten Jesu (Mt 8—9 Wunder) erweitert. Von den zwölf kleinen Geschichten (Mt 8 und 9) seien acht aus Markus genommen, so die Heilung des Aussätzigen Mt 8, 1—4 vgl. Mk 1, 40—45, die Heilungen im Hause des Petrus Mt 8, 14—17 vgl. Mk 1, 29—34, die Sturmbeschwörung Mt 8, 23—27 vgl. Mk 4, 35—41, die Teufelaustreibung in Gadara Mt 8, 28—34 vgl. Mk 5, 1—17, die Heilung des Gelähmten Mt 9, 1—8 vgl. Mk 2, 1—12, das Zöllnergastmahl Mt 9, 9—13 vgl. Mk 2, 13—17, die Fastenfrage Mt 9, 14—17 vgl. Mk 2, 18—22, die Auferweckung des Mägdeleins und das blutflüssige Weib Mt 9, 18—26 vgl. Mk 5, 22—43. Zwei Stücke: Der Hauptmann von Kapharnaum Mt 8, 5—13 vgl. Lk 7, 1—10 und die Sprüche über die Nachfolge Mt 8, 18—22 vgl. Lk 9, 57—60 haben nur bei Lukas stark wörtliche Parallelen, stammen wahrscheinlich aus Q. Die zwei Stücke: Die Heilung zweier Blinden und eines Stummen Mt 9, 27—34 seien Sondergut des Matthäus, wenn auch das erste Füllstück in der Weise gewisser Markusstücke erzählt werde: Der Vorgang spielt in einem Hause, Jesus läßt sich mit den Kranken in ein Gespräch ein, gebietet ihnen aber nach der Heilung zürnend, wenn auch nutzlos, Geheimhaltung des Wunders.

Auffällig seien allerdings bei sechs von den Markus entnommenen Stücken Mt 8, 23—9, 25 (Sturmbeschwörung, Besessene von Gadara, Heilung des Gelähmten, Zöllnergastmahl, Fastenfrage, Auferweckung des

TRANSFERRED
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

Mägdeleins und das blutflüssige Weib) die Anordnung und besonders die Verkürzungen bei Matthäus, die geradezu Verarmungen der Darstellung bedeuten und so wenig wie die Anordnung bisher befriedigend erklärt werden konnten. Es sei doch seltsam, daß die ersten drei Zusammenstöße mit den Volksführern Mk 2, 1—22 (die Heilung des Gelähmten, das Zöllnergastmahl und die Fastenfrage) bei Matthäus mitten in die drei Wundergeschichten Mk 4, 34—5, 43 (die Sturmbeschwörung, die Besessenen von Gadara, die Auferweckung des Mägdeleins und das blutflüssige Weib) hineingeschoben sind.

So J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes [2] 1907, I, 231. 300. 306 (3. Aufl. S. 228. 289. 295).

Noch einläßlicher und eindringlicher suchte zuletzt E. Klostermann, Matthäus, S. 211 (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von H. Greßmann, II. Bd. I, 1909) die Abhängigkeit des Matthäus von Markus im Wunderzyklus (Mt 8 und 9) geltend zu machen. Matthäus folge hier im Ganzen dem Markus. Er stelle den Aussätzigen Mk 1, 40—45 voran, vielleicht weil er das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς V. 44 in dem Sinne auffaßte: Damit die Priester sehen, daß ich 5, 17 soeben mit Recht behauptet habe. Vielleicht habe den Evangelisten der äußere Anlaß bestimmt, daß die Aussätzigengeschichte außerhalb Kapharnaums spielt. Dann schiebe Matthäus eine beim Einzug Jesu in Kapharnaum (vgl. Mt 8, 5 mit Mk 2, 1) zu denkende Episode mit dem gelähmten Knecht des Hauptmannes ein — auch Mk 2, 1 ff handle es sich ja um einen Gelähmten. Die Teufelaustreibung in der Synagoge Mk 1, 23—28, die höchstens in Mt 4, 23—28 nachwirke, habe Matthäus ausgelassen, weil ihm wohl Geschichten mit Dämonischen überhaupt anstößig seien, so habe er auch Mk 1, 33. 39; 3, 11 teilweise ausgelassen, bei der Teufelaustreibung von Gadara (Mk 5, 1—20) und am Fuße des Verklärungsberges (Mk 9, 14—29) manche Züge, besonders diese, nach denen der Dämon widerstrebt und den Kranken mißhandelt (vgl. Lk 4, 35), gemildert und gekürzt. An diese Auslassung reiht sich nach E. Klostermann „der Reihe nach" die in einem Hause zu Kapharnaum erfolgte Heilung der Schwiegermutter Petri an (Mt 1, 29—34). Markus 1, 35—39 (Flucht Jesu aus Kapharnaum) fiel bei Matthäus weg, weil es hier „wertlos" war, die Aussätzigenheilung (Mk 1, 40—45) war schon vorweggenommen (Mt 8, 1—4), die Heilung des Gichtbrüchigen, das Zöllnergastmahl und die Fastenfrage (Mk 2, 1—22) „mußten als zu einem weiteren Besuch Kapharnaums gehörig (2, 1) zurückgestellt werden" (vgl. Mt 9, 1 ff), die Sabbatkonflikte (Mk 2, 23—3, 6) und die sich anschließenden Geschichten (Konflikte mit anderen Gegnern, Gleichnisreden, bis Mk 4, 34) „sollten unter anderen Gesichtspunkten später (Mt 12. 13) erscheinen". Also fahre Matthäus ordnungsgemäß mit Mk 4, 35—5, 20 fort, so nach Allen, A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew [2] 1907. Wellhausen denke an Verschiebung der Markusparagraphen 25. 26. 27 (Sturmbeschwörung, gadarenische Teufelaustreibung, Jairustochter mit Blutflüssigen) wegen Mt 11, 5 (hauptsächlich wegen der Worte Jesu: Tote stehen auf). Nur füge der erste Evangelist am Anfange (Mt 8, 19—22: Sprüche über die Nachfolge) eine zur Situation (siehe Mt 8, 18 Überfahrt über den See), wenn auch nicht in dem großen Zusammenhang (des Wunderzyklus) passende Episode ein.

Im folgenden (Mt 9, 1) indentifiziere dann der Evangelist die Lage Mk 5, 21 (Rückkehr aus dem Gerasenerland nach Kapharnaum) und Mk 2, 1 (Rückkehr Jesu nach Kapharnaum von seiner ersten Predigtreise) und bringe deshalb jetzt Mk 2, 3—22 (Gelähmtenheilung, Zöllnergastmahl und Fastenfrage). Wenn Matthäus hier nicht der Disposition des Markus folgen würde, stünde Mt 9, 9—17 (Zöllnergastmahl und Fastenfrage) nicht unter den Wundern! Doch hält E. Klostermann trotz dieser kategorischen Versicherung auch eine andere Möglichkeit offen: Mt 9, 9—13 (Zöllnergastmahl) könnte noch als Beleg zu Mt 11, 5 (den Armen wird das Evangelium gepredigt) vorangeschickt worden sein!

Mk 2, 23—4, 34 (Konfliktsgeschichten) habe immer noch warten müssen, Matthäus habe lieber seine Entlehnungen mit Mk 5, 21—43 (Jairustochter mit Blutflüssigen) beschlossen.

Alle diese aus Markus übernommenen Stücke habe aber Matthäus auch da in einen fortlaufenden geschichtlichen Zusammenhang gesetzt, wo Markus keinen andeutete.

2. Gegen diese schon auf den ersten Blick recht gekünstelt erscheinende Quellenkritik wenden wir grundlegend den allgemeinen Kanon der Geschichtsforschung: Jede Schrift muß zu allererst, soweit möglich, aus sich selbst, aus ihrem Zweck und Ziel, aus ihrem literarischen Charakter erklärt werden.

Nun ist das erste Evangelium eine gewaltige Verteidigungsschrift des wahren Messias Jesus Christus, der, von den Juden verkannt und verworfen, den Heiden verkündigt worden ist. Wie aber aus den Grundlinien der galiläischen Wirksamkeit Jesu (Mt 4, 12—23) erhellt, wollte Matthäus das Messiaswirken des Heilandes im Rahmen von Wanderungen in Galiläa in lichten Bildern seiner Lehr- und Wunderwirksamkeit schildern.

So tritt uns in der Bergpredigt der Heiland als der wahre messianische Lehrer entgegen, der die rechte Gesetzesauslegung, die wahre Frömmigkeit verkündigt (Mt 5—7), so bewährt sich Jesus als messianischer Wundertäter, dessen hingebungsvolle Heiltätigkeit in Simons Hause ein Weissagungswort besiegelt (Mt 8, 1—17 mit Is 53, 4). Es folgen Mt 8, 18—9, 34 kurze, scharfumrissene Geschichten, die chronologisch eine zusammenhängende Reihe bilden und das rastlose Wanderleben des Lehrers und Wundertäters Jesus schildern. Wir sehen Jesus, wie Zahn treffend sagt (Das Evangelium des Matthäus, S. 343 ff.), unter beständigem Ortswechsel bald im Schiffe schlafen, bald im Hause des Zöllners an einem Gastmahl teilnehmen, bald unter heidnischer Bevölkerung am Ostufer des Sees Besessene heilen, bald im Hause des Synagogenvorstehers zu

Kapharnaum eine Tote erwecken, bald mit Schriftgelehrten, bald mit Pharisäern, bald mit Schülern des Johannes disputieren, bald lehren, bald heilen, auch die Handlung zur Lehre gestalten. Wie ein Siegel auf dieses Programm des Mt 4, 23—9, 34 geschilderten Heilandswirkens Jesu, seines Wanderns, Lehrens und Heilens lautet das Schlußwort (Mt 9, 35): Jesus zog umher in allen Städten und Dörfern, lehrte in den Synagogen, verkündigte das Evangelium vom Reiche und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen.

Und diese kunstvolle, geschlossene Komposition des Matthäusevangeliums will die Zweiquellentheorie von Markus ableiten! Schon das Rahmenbild ist verzeichnet, wenn z. B. E. Klostermann (S. 211) schreibt: Mt 8, 1—9, 34 wird man trotz des Teilschlusses (Mt 8, 17) und einiger nicht zu den Wundern gehöriger Stücke (!) im Sinne des Matthäus (!) als eine große Illustration der Wundermacht Jesu ansehen dürfen: „Ob Mt zehn Wunder rechnete, ähnlich wie Pirque aboth V S 4 f ed. Fiebig: Zehn Wunder geschahen unsern Vätern in Egypten und zehn am Meere ... Zehn Wunder geschahen unseren Völkern im Heiligtum, oder 3×3, indem er 9, 18—26 als ein Wunder zählte vgl. Allen z. St.?“

Aber selbst ein J. Weiß faßt Mt 8, 1—9, 35 unter dem Titel: Heiltätigkeit Jesu auf seinen Wanderungen zusammen. Andere z. B. Th. Zahn lassen wirklich den „Teilschluß“ Mt 8, 17 zu seinem Rechte kommen und unterscheiden: Die Heiltätigkeit Jesu (Mt 8, 1—8, 17) und das rastlose Wandern des Lehrers und Wundertäters (Mt 8, 18—9, 34).

Sicherlich fällt bei dieser dem Evangelium selbst entnommenen Auffassung der aus Mt 9, 9—17 geschöpfte Beweis für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus: Wenn Matthäus nicht der Disposition des Markus folgen würde, stünden die Berichte über die Berufung des Matthäus und die Fastenfrage (Mt 9, 9 ff) nicht mitten unter den Wundern, sofort in sich zusammen.

Sollte die Schilderung des Wanderlebens, des mannigfaltigen Berufswirkens Jesu treu sein, so mußte der erste Evangelist einen geschlossenen, zeitlich und örtlich zusammenhängenden Ausschnitt aus dem Leben Jesu herausstellen, was durch den unmittelbaren Wortlaut der Darstellung (Mt 8, 18—9, 34) bestätigt wird. Hier haben wir also, was die Detailexegese noch bekräftigen muß, geschichtliche Wahrheit, nicht sachlichen

Zusammenhang. Gerade umgekehrt stellt Markus 1, 45 oder 2, 1—3, 6 einen streng sachlichen Zusammenhang dar, mag man diesen Abschnitt: „Jesus und das Gesetz“ (so z. B. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, 1910, S. 69), oder „Widerspruch und Feindschaft der Schriftgelehrten“, Zusammenstöße mit den Führern“ oder ähnlich überschreiben. Obwohl Jesus sich unter das Gesetz stellt (Mk 1, 44), seine Lehren und Ansprüche, sein Helferamt bei den Sündern und Kranken, seine freiere Stellung zum Sabbatgesetz aus den tiefsten Ideen des Alten Testamentes, durch Gotteswerke und Wunder beglaubigen kann, zieht sich immer mehr eine finstere Wolke, der Haß der Volksführer, über dem Haupt des Messias zusammen. Wem gebührt dann hier die Priorität, dem nach der geschichtlichen Aufeinanderfolge schreibenden Matthäus oder dem seine Erzählungen um eine Idee gruppierenden Markus? Hätte wohl Matthäus diese Sachordnung des Markus zertrümmert, wenn er, wie die Kritiker glauben, Markus ausgeschrieben hätte? Für seine These in der Bergpredigt: Jesus hat sich in übereinstimmung gehalten mit Gesetz und Propheten, er hat Gottes heiligsten Willen über den Wust der pharisäischen Gesetzesauslegung gestellt, wäre der Markuszusammenhang recht wohl beweiskräftig gewesen. Allerdings hat Markus die Gesetzesfrage selbst vor seinen Heidenchristen nicht näher erörtert, vielleicht aber sollte seine Darstellung des allmählichen Konfliktes Jesu mit den Volksführern die ältere Matthäusdarstellung ersetzen.

Jedenfalls hat Matthäus nicht, wie die Zweiquellentheorie annimmt, die zwei „historisch gut orientierten Kapharnaumsperioden“ des Markus (Mk 1, 21—1, 39 und Mk 2, 1 ff) gewaltsam zerstört, schon deshalb nicht, weil Markus in unserem Zusammenhang nicht historisch, sondern sachlich geordnet ist (vgl. Mk 2, 1 ff). Vielmehr hat Matthäus ähnlich wie Petrus Mk 1, 14 ff einen anderen Kapharnaumstag gezeichnet, in dessen Mitte seine eigene Berufung fällt (vgl. Mt 9, 9—12 mit Mt 9, 1 ff und Mt 9, 14 ff).

Während aber dann Markus in sachlichem Zusammenhang erzählt, wie Jesus mit den Volksführern und dem Volk, selbst mit seinen Verwandten in Widerspruch geriet, und sich fortan angelegentlichst seinem Jüngerkreis widmet, beschreibt Matthäus in scharf umrissenen Skizzen die Lehr- und Wunderwirksamkeit des Messias.

Freilich diese Verkürzungen des Matthäusberichtes erschienen den Vertretern der Zweiquellentheorie höchst auffällig.

Nach den allgemeinen Grundsätzen der Quellenforschung gilt wohl der kürzere Bericht für älter als der längere. Aber in unserem Zusammenhang müßte doch der längere Bericht des Markus älter sein als der des Matthäus, der nicht „mit Liebe" erzähle, seine Erzählungen anscheinend aus lauter bekannten Flicken zusammenstücke (E. Klostermann).

Nun geht es sicher nicht an, aus dem Umfang zweier Paralleltexte Schlüsse auf die Ursprünglichkeit zu machen. So konnten wir z. B. Mk. 1, 2—13 (vgl. Bibl. Zeitfr. VII 4 S. 28ff) nur als Exzerpt aus Matthäus begreifen. Aber hier können wir dann doch nicht ein Exzerpt des Matthäus aus Markus annehmen. Das leuchtet auch schon deshalb ein, weil in unserem Zusammenhang die nicht bei Markus stehenden Geschichten vom Hauptmannsknecht, von den zwei Blinden und von dem Stummen dieselbe Knappheit und Kürze (vgl. namentlich zur Heilung des Hauptmannsknechtes die Parallele bei Lukas) aufweisen.

Wie sonst, will Matthäus auch hier nicht schildern, nicht erzählen, wie Markus, sondern sachlich beweisen. Darum vernachlässigt er das geschichtliche Detail und legt das Hauptgewicht auf die entscheidenden Worte und Taten des Messias. Seine Geschichten erhalten so von selbst den Charakter frei geschaffener Skizzen, die ein späterer Autor wie Markus recht wohl farbenreich gestalten konnte. So sind es wohl nicht „tendenziöse Änderungen des Matthäus am Markustext," wenn im ersten Evangelium Jesus weniger oft menschliche Gemütsbewegungen zugeschrieben werden als bei Markus. Wenn deshalb Matthäus sekundär ist (E. Klostermann), dann muß Johannes, der mit einer gewissen Absichtlichkeit die seelischen Erregungen Jesu hervorhebt, noch vor Markus gestellt werden. Ähnlich sind Momente, wie die Betonung der Heilung durch das bloße Wort, z. B. Mt 8, 16 in Simons Hause gegen Mk 1, 34, die Abschwächung des Tadels seiner Jünger, z. B. Mt 8, 26 gegen Mk 4, 40 und so viele aus dem derben, volkstümlichen Stil des zweiten Evangeliums geflossene Instanzen zu beurteilen.

Doch müssen diese und ähnliche speziellen, oft sehr gequälten Versuche, die Matthäusstücke 8/9 aus Markus abzu-

leiten, besser der folgenden Detailbehandlung überlassen werden. Es wird dort auch immer daran zu denken sein, daß nach unserer synoptischen Formel der Bearbeiter des griechischen Matthäus im ganzen Bereich der Formgebung bis zur zarter empfindenden Auffassung den Forderungen und Bedürfnissen einer späteren Zeit Rechnung tragen durfte. Sachliche Veränderungen, wie z. B. Steigerungen der Vergöttlichung Jesu, sind freilich um so mehr auch beim griechischen Matthäus ausgeschlossen gewesen, als Jesus schon „bei Markus vom ersten Auftreten an von dem vollen Glanze der Göttlichkeit, mit dem der apostolische Christusglaube ihn umgeben hatte, umstrahlt ist. Er wird sogleich in der Taufe als Gottessohn anerkannt, gibt sich den messianischen Namen Menschensohn und offenbart in seinen Taten die göttliche Machtfülle", so selbst P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Handbuch zum Neuen Testament, I, 3 ² S. 267.

Schon diese Betrachtung des Gesamtbildes von Mt 8/9 hat in den für die Lösung des synoptischen Problems entscheidenden Momenten: in der Frage der Stoffauswahl und des Wortausdruckes, namentlich aber bezüglich der Anordnung des Stoffes die Wagschale auf die Seite der Matthäuspriorität geneigt. Mit Recht hat ja J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1915, S. 43 nach dem Vorgang Lachmanns (Studien und Kritiken, 1835, S. 570 ff; Novum Testamentum Graece et Latine, 1850, II. Bd, Vorrede) den ordo als das wichtigste Kriterium bei der Untersuchung des schriftstellerischen Verhältnisses der Evangelien bezeichnet.

II. Doch nun zu den 12 Einzelstücken des Matthäischen Wunderzyklus:

1. Die Heilung eines Aussätzigen Mt 8, 1—4 mit Mk 1, 40—45; Lk 5, 12—16.

Wie Matthäus berichtet, stieg der Heiland nach der Bergpredigt, vom Volke begleitet, in die Ebene hinab. Hier trat ein Aussätziger zu ihm heran und bat um Heilung. Mit diesem Zeit- und Ortskolorit, das wie früher gesehen, Markus vermissen läßt, kann die Darstellung des Lukas, der die Wunderheilung in eine Stadt verlegt (5, 12), leicht in Einklang gebracht werden. Allerdings hat Lukas unter dem Einfluß des Markus die Aussätzigenheilung in einen sachlichen Zusammenhang gestellt, allein die bei Matthäus der Aussätzigenheilung unmitelbar folgende Heilung des Hauptmannsknechtes auf dem

Wege nach Kapharnaum hat auch Lukas (7, 1) unmittelbar an die Bergpredigt angeschlossen.

Während diese bestimmten Orts-Zeitangaben für eine chronologische Ordnung des Matthäus sprechen, könnte immerhin die Verknüpfung der Aussätzigenheilung mit der Bergpredigt aus Matthäus selbst erklärt werden. Sollte doch die Voranstellung der Aussätzigenheilung dem Nachweis dienen, daß Jesus seine programmatische Erklärung (Mt 5, 17: Meint nicht, ich sei gekommen, Gesetz oder Propheten aufzuheben) gleich beim ersten Wunder des Wunderzyklus (siehe auch Mt 8, 17) verwirklicht hat.

Diese Stoffanordnung bei Matthäus ist jedenfalls original, während bei Markus, der die Heilung ohne zeitlichen oder örtlichen Rahmen einfügt, nicht einmal der sachliche Gesichtspunkt klar erkennbar ist. Nach den einen Erklärern soll die Erzählung Mk 1, 40 ff die Mk 2, 1 ff beschriebenen Konfliktsgeschichten einleiten, nach andern soll sie das machtvolle Auftreten Jesu in Kapharnaum und die daran geschlossene Predigtreise Jesu illustrieren.

Ginge hier Matthäus im Gefolge des Markus, dann hätte doch der erste Evangelist wenigstens jetzt dem Aussätzigen-Wunder das erste Wunder des großen Kapharnaumstages angeschlossen, die Heilung des Besessenen (Mk 1, 21 ff). Warum ging Matthäus, wenn er aus Markus ein Wunderkapitel zusammenstellen wollte, sofort zur Heilung der Schwiegermutter des Petrus über? Chronologische Gründe konnten hier nicht im Wege stehen, denn Markus ist in diesem Zusammenhang chronologisch geordnet, und die Heilung des Besessenen fiel so gut wie die Heilung der Schwiegermutter Petri viel früher als die Heilung des Aussätzigen. Die Rücksicht auf das Itinerar hätte bei den beiden Wundern des Markusevangeliums kein Hindernis gebildet. Allerdings vermuten die Kritiker, Matthäus hätte die Besessenenheilung Mk 1, 23—28 ausgelassen, weil ihm Geschichten mit Dämonischen überhaupt anstößig seien. In Wirklichkeit hat der erste Evangelist in seinem für Juden und Judenchristen bestimmten Evangelium die in den heidenchristlichen Evangelien breit ausgesponnenen Teufelaustreibungen (vgl. Mt 8, 28 ff mit Mk 5, 1 ff, Mt 17, 14 ff mit Mk 9, 14 ff) nach seiner auch in anderen Erzählungen beobachteten Methode gekürzt und gemildert oder wie hier (Mk 1, 23 ff) ganz ausgelassen. Noch in seinem „Markus" hatte E. Klostermann, unbe-

einflußt von der synoptischen Fragestellung, geschrieben: Die erste Heilung eines Dämonischen hat Mt nicht, ohne daß man den Grund einsähe (S. 13).

Die Abhängigkeit des Matthäus von Markus zeigt sich nach der Zweiquellentheorie deutlich auch in der Darstellung der Wunderheilung. Die dramatische und psychologische Bewegtheit der Markusdarstellung sei ganz verschwunden (J. Weiß). Die Streichungen: Es erbarmte sich der Herr (Mk 1, 41 a), er zürnte heftig gegen den Geheilten (Mk 1, 43), also die Unterdrückung der menschlichen Affekte bei Jesus, sei eine Spezialität des ersten Evangelisten (Fr. Maier, Die drei älteren Evangelien, S. 162). Das Gebot der Geheimhaltung, das im Zusammenhang des Markus so wohl begründet, sei bei Matthäus angesichts der Volksmassen ganz sinnlos (J. Weiß). Ganz fehle bei Matthäus der Schluß der Markusgeschichte, der von dem gewaltigen Aufsehen meldet, das die Heilung gegen Jesu Willen erregte, es fehle auch die Notiz, daß Jesu Absicht, das Wunder geheimzuhalten, nicht erreicht wurde, daß sogar die Menge den Herrn noch mehr umdrängte. Unleugbar vermeide auch Matthäus in unserer Erzählung eine Reihe stilistischer Eigentümlichkeiten des Markus, so ersetze z. B. Mt 8, 2. 3 die Koordination durch Subordination (statt: er berührte ihn und sprach zu ihm schreibt Matthäus: er berührte ihn sprechend ...), es sei eine Verdeutlichung des Markus, wenn Mathäus 8, 2, wie oft, Herr hinzusetze.

Um mit diesen kleineren Abweichungen oder „Änderungen des Matthäus am Markustext" zu beginnen, so sei hier an die Grundvoraussetzung der traditionellen evangelischen Quellenkritik erinnert: Der erst nach Markus entstandene griechische Matthäus konnte doch die typisch gewordene Stilisierung und Modernisierung des evangelischen Stoffes, des Markus speziell, seiner Bearbeitung des aramäischen Matthäus zugrunde legen.

Die bei Matthäus fehlende Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung war wohl individuell bedingt, erklärt sich aber durchschlagend aus der bereits früher charakterisierten literarischen Art des 1. Evangeliums, das nicht schildern, sondern beweisen will. Wir haben schon früher gezeigt, wie diese Unterdrückung der menschlichen Affekte Jesu bei Matthäus nicht sekundären Charakter hat, gerade das hier bei Mk 1, 41 neben ὀργισθείς (er zürnte) gebotene σπλαγχνισθείς (er

fühlte Erbarmen) hat Matthäus viermal in seinem Evangelium verwendet. Allerdings fehlt Mt 8, 4 das Mk 1, 43 stehende, auch Matthäus 9, 30 und im späteren Johannesevangelium wiederholt vorkommende ἐμβριμησάμενος (ἐνεβριμήθη) (er zürnte), aber, wie die Lukas-Parallele beweist, ist die antike Erzählung im Gegensatz zur modernen in Psychologie und Charakteristik sparsam und keusch zurückhaltend (vgl. P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen [2], S. 271). Wenn Markus gelegentlich einzelne Affekte Jesu kurz hervorhebt, so beweist das nur wieder, daß kein Evangelist — wie Herder bemerkt — so wenig Schriftstellerisches, so viel lebendigen Laut eines Erzählers hat wie Markus (Wendland, a. a. O. S. 270).

Aber dieses Gebot der Geheimhaltung des Wunders, das nur bei Markus Sinn habe, wo die Heilung innerhalb der vier Wände eines Privathauses spiele, verrate doch in seiner Inkonsequenz bei Matthäus, wonach die Heilung in voller Öffentlichkeit vor sich gehe, die Bearbeitung des Markusberichtes durch Matthäus (Friedrich Maier, S. 162).

Diese Auffassung krankt an einer Reihe von Mängeln Wenn an den Erzählungen aller vier Evangelien noch ein wahres Wort ist, sagt treffend Th. Zahn (Das Matthäusevangelium, S. 332), dann hat Jesus seine Wundertaten nicht verbergen wollen. Gelegentlich lesen wir sogar, daß der Heiland ausdrücklich einem Geheilten einschärft, er solle seinen Angehörigen verkündigen, wie Großes Gott an ihm getan, so bei dem Geheilten im Gerasenerland (Mk 5, 19). In der Regel freilich mahnt Jesus die Geheilten zur Vorsicht. Er wollte nicht den Anschein erwecken, als ob er, wie er ihre Seelen heilen wollte, so auch gekommen sei, ihre Leibesnöten zu heilen. Nur zu bald zeigte es sich auch, daß die messianische Tatensprache seiner Wunder politisch-messianische Hoffnungen erweckte, die Jesus nicht befriedigen konnte. Wollte doch der Herr nicht als der Verführer erscheinen (Mt 27, 63), der die blinde Volksmasse auf Abwege führte. Auch dann, wenn das Verbot Jesu, eine Wundertat auszuschreien, unerfüllt blieb, hatte das Verbot einen Zweck: Jesus erschien dann als der in der Demut des isajanischen Gottesknechtes still wirkende Messias (Mt 12, 16 ff). Daß bei Markus das Verbot Jesu größere Berechtigung hatte als bei Matthäus, läßt sich nicht einmal bei der Heilung des Aussätzigen beweisen. Denn es geht aus Mk 1, 40 vgl. Lk 5, 12 oder aus Mk 1, 43 (er trieb ihn hinweg) keineswegs hervor,

daß Jesus den Aussätzigen, der sich doch auch nach dem Gesetz außerhalb der Stadttore aufhalten mußte (vgl. Mt 8, 5), *im Innern eines Hauses* geheilt hat. Wie wenig aber die Annahme, bei Markus pflege das Verbot, die Wundertaten zu verbreiten, der vorausgesetzten Situation zu entsprechen, bei Matthäus aber nicht, weil er blind das Verbot aus seiner Vorlage herübernehme, mit den Tatsachen übereinstimmt, wird schon durch Mk 7, 36 f bewiesen. Jesus wendet sich hier an Leute, die einen Taubstummen herbeibrachten und von dem Jesus umgebenden Volk nicht unterschieden werden. Wenn auch dann Jesus bei der Heilung einige Schritte sich vom Volke trennte, er richtete das Verbot doch wieder an die ganze Umgebung. Aber je mehr Jesus, sagt der Evangelist (Mk 7, 36), es ihnen verbot, desto mehr breiteten sie es aus. In unserer Geschichte liegt übrigens der Ton auch nicht auf dem Verbot selbst, sondern auf der Anweisung: Statt die Wundermacht Jesu auszuschreien, solle der Geheilte vielmehr die im Gesetz bei einer Heilung des Aussatzes vorgeschriebenen Formalitäten erfüllen, die auch der Wundertäter ihm nicht erlassen wollte. Bei dieser Auffassung erklärt sich auch, daß Jesus diesmal bei Matthäus sein Verbot nicht wie Mt 9, 30; 12, 10 „mit Affekt", in drohendem Tone aussprach.

Gipfelt aber so die Heilungsgeschichte, speziell die Unterredung mit dem Geheilten *in der Mahnung* Jesu: Geh, zeige dich dem Priester und bringe das Opfer dar, das Moses verordnet hat, ihnen (den Priestern, den Hütern der Kultusordnung) zum Zeugnis, dann sollte wirklich die Matthäus eigentümliche Anordnung der Wunderheilung, die den Wunderzyklus eröffnet, einen Beweis für die affirmative Stellung Jesu zum Gesetz (Mt 5, 17—19) darstellen. Auch in der Anordnung des Lukas, der bis Kap. 6, 11 die Sachordnung des Markus (2, 1—3, 6) oder die Konflikte Jesu mit den Volksführern seinem speziellen Programm dienstbar macht, hat diese Betonung der Treue Jesu gegen das Gesetz einen gewichtigen Sinn, *nur bei Markus* scheint die nur aus seiner Abhängigkeit von Matthäus erklärliche Wendung: Was Moses verordnet hat, zum Zeugnis für sie (Mk 1, 44), in den Rahmen des Abschnittes Mk 1, 14—45 über das machtvolle Wirken Jesu in Galiläa nicht hineinzupassen.

Aber, sagen die Vertreter der Markuspriorität, Matthäus zeigt doch seinen sekundären Charakter in der Auslassung des

V. 45 (Mk 1, 45), der von einer Übertretung des Verbotes Jesu durch den Geheilten und von einem gewaltigen Andrange des Volkes meldet. Solche Fälle eines Nichtvermögens Jesu oder vom Drängen der Menge vermeide Matthäus zu berichten (E. Klostermann).

Daß hier nicht „tendenziöse Änderungen des Matthäus am Markustext" vorliegen, zeigt doch überraschend z. B. Mt 9, 31, wo auch der erste Evangelist von den geheilten Blinden berichtet: Jesus fuhr sie an und sprach: Seht zu, daß es niemand erfährt! Sie aber gingen hinaus und verbreiteten seinen Ruf in der ganzen Gegend.

Wir kennen bereits diese keusche Beschränkung des Evangelisten auf seine Ideengeschichte, warum soll er in Weise des volkstümlichen Erzählers Markus alles geschichtliche Detail vorführen, auch wenn es zum Plane seines literarischen Werkes nicht gehört? Sicherlich hat auch Matthäus vom Drängen der Menge nicht deshalb zu berichten unterlassen, weil er Mt 9, 1 fortfahren will: Jesus kam in seine Stadt, was nicht zu Mk 45 passe (E. Klostermann). Denn in diesem Falle würde ja bereits Mt 8, 6: Als Jesus nach Kapharnaum hineinkam, ähnlich die folgenden Erzählungen nicht gepaßt haben. Auch Mk 2, 2: Als Jesus nach Tagen wieder nach Kapharnaum kam u. folg., würde dann schlechterdings nicht mit Mk 1, 45 vereinbar sein.

Jetzt noch einen Blick auf die Lukasparallele! Mit Matthäus berührt sich der 3. Evangelist in der Abschwächung des psychologischen Momentes der Erzählung, nur Matthäus und Lukas bringen die Anrede: Herr, wenn du willst... (Mt 8, 2; Lk 5, 12). Gleichwohl überwiegt die Übereinstimmung des Lukas mit Markus (vgl. Lk 5, 15 f), durch ihn könnte auch der Gleichlaut des Lukas mit Matthäus vermittelt sein. Die Anrede „Herr" könnte auf späterer Angleichung des Matthäus an Lukas beruhen, so auch die stilistischen Eigentümlichkeiten (z. B. Mt 8, 3; Lk 5, 13 und Mk 1, 41). Daß Lukas auch sorgfältige Nachforschungen bei den Augenzeugen der evangelischen Geschichte (Lk 1, 3) angestellt hat, zeigen seine Sondernotizen (Lk 5, 12 in einer Stadt; Jesus zog sich in die Einsamkeit zurück, um zu beten Lk 5, 15). Der Ausdruck „voll von Aussatz" verrät den Mediziner.

2. Der Hauptmann von Kapharnaum Mt 8, 5—13; Lk 7, 1—10 und 13, 28 f.

Laut der Zweiquellentheorie schob Matthäus nach der Aus-

sätzigengeschichte eine beim Einzug in Kapharnaum zu denkende Episode mit dem gelähmten Knecht des Hauptmanns ein, die wahrscheinlich aus Q stammt und schon hier ihren Platz nach der Bergpredigt gehabt haben wird (Fr. Maier). Am Ende soll diese Heilung (Mt 8, 5 ff) gar die Gelähmtengeschichte Mk 2, 1 ff ersetzen, die für einen weiteren Kapharnaumbesuch zurückgestellt werden mußte (E. Klostermann). Diese Vermutungen sind so willkürlich, wie die Annahme einer angeblich dritten Form der Geschichte vom Hauptmannsknecht Jo 4, 46—54 oder gar die Meinung, die Erzählung sei eine Dublette der Jairusgeschichte (Wellhausen) oder der Geschichte der Kanaanitin (H. Holtzmann).

Nach der bestimmten Angabe des Lukas und Matthäus ist Wirklichkeit, nicht synoptische Mache, daß Jesus nach der Bergpredigt beim Eintritt in die Stadt Kapharnaum den Knecht oder besser den Burschen eines heidnischen, im Dienste des Herodes Antipas stehenden Hauptmanns geheilt hat.

Auffallen könnte, daß Markus diese Geschichte nicht von Matthäus übernommen hat. Der Grund liegt wohl in der tieferen Idee der Erzählung. Obwohl als Wundergeschichte ausgewählt, soll ähnlich, wie die Aussätzigengeschichte, auch die Hauptmannsgeschichte veranschaulichen, wie Jesus treu dem Gesetz gelebt und gewirkt hat. Dort schickt der Messias den wunderbar Geheilten, gesetzlich Unreinen zur gesetzlichen jüdischen Aufsichtsbehörde, hier unterläßt er es, in das unreine Heidenhaus zu treten. „Ich soll, frägt Jesus, kommen und ihn heilen?“ Die Spannung, die sein Bewußtsein, der Messias Israels dürfe kein heidnisches Haus betreten und sein erbarmungsvolles Verlangen, Menschenleid zu lindern hervorrief, wurde erst durch die überwältigende Demut und den himmelstürmenden Glauben des Hauptmanns, Jesus könne auch durch sein raum- und zeitdurchdringendes Machtwort Rettung bringen, der Lösung entgegengeführt. So wird klar, warum Markus diese in streng jüdische Farben getauchte Geschichte in sein Heidenevangelium nicht aufgenommen hat.

In den Einzelheiten des Vorgangs, auch in den berichteten Reden, ferner im Wortausdruck weichen Matthäus und Lukas so tiefgreifend voneinander ab, daß die moderne Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle (Q) ganz unwahrscheinlich ist.

So tritt nach Matthäus der Hauptmann sofort unmittelbar mit Jesus in Verkehr, nach Lukas schickt er zuerst die Vorsteher der kapharnaitischen Judenschaft, dann seine Freunde zu Jesus um Vermittlung. Diese Differenz könnte ja zunächst den Eindruck hervorrufen, Matthäus habe, wie in anderen Erzählungen Markus, so hier Lukas ins Kürzere gezogen. Nach sonstigem Sprachgebrauch erscheint dann der Auftraggeber auch bei Mittelspersonen als Autor. Die Stelle ist aber ein Kronzeugnis dafür, daß die Verkürzung eines Textes nicht in allen Fällen eine Abhängigkeit begründet. Denn um einer solchen Einzelheit willen kann das anerkannte synoptische Verhältnis des Matthäus zu Lukas nicht auf den Kopf gestellt werden. Es ist auch bei voller Anerkennung der Ursprünglichkeit des lukanischen Berichtes noch der Fall denkbar, daß Lukas und Matthäus aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Daß es aber die mündliche überlieferung, nicht die sagenhafte Qquelle ist, scheinen doch die großen Verschiedenheiten der Parallelberichte zu fordern.

So ist der jüdischgesetzliche Hintergrund der Erzählung bei Lukas ganz verschwunden. Das Widerstreben Jesu, in das heidnische Haus zu gehen, tritt ganz zurück (vgl. Mt 8, 7), es ist höchstens angedeutet in Lk 7, 3 f. (sie baten Jesus angelegentlich). Hellere Lichter hat dann Matthäus dieser Geschichte aufgesteckt, wenn ihm die Hauptmannsgeschichte, als erstes Beispiel eines jesusgläubigen Heiden, prophetisch auf die Berufung der Heiden, die Verwerfung der Juden, also auf die Grundidee des ersten Evangeliums hinweist. Die nur von Matthäus beigeschlossenen Herrnworte Mt 8, 11 f.: Ich sage euch aber: Viele werden kommen von Osten und Westen und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich usw., werden ja zumeist bei Lukas 13, 28—30 lokalisiert, sie heben aber trefflich den Ideenzusammenhang unserer Geschichte heraus. Dem aussätzigen Juden, der zur Beobachtung des Gesetzes angehalten wird, tritt der gläubige Heide gegenüber, der die gottgewollte Schranke im Wirken Jesu anerkennt und deshalb durch die wunderbare Fernheilung seines Dieners belohnt wird, vgl. Zahn (Das Matthäusevangelium, S. 340), der auch auf den Gegensatz von Mt 1, 21 und 2, 1—12 (Weisen aus dem Morgenlande), 4, 23 (im Volke) und 4, 24 (in Syrien) hinweist. Matthäus hat ferner, wie selbst die Kritiker annehmen, die ursprüngliche Reihenfolge der Herrnworte und

meist auch den besseren Text aufbewahrt (E. Klostermann). Bei Lukas stehen die Worte: Dann wird Heulen und Zähneknirschen sein ... voraus und die Heidenberufung wird mit den Worten geschildert: Von Ost und West, von Nord und Süd werden sie kommen und im Reiche Gottes zu Tische sitzen ... Das jüdische Kolorit ist verwischt. Gewiß zeigt der spätere Evangelientext auch an unserer Stelle gerade in den Reden Jesu vielfache Angleichung, aber die Textkritik hat jetzt festgestellt, daß Mt 8, 10 nicht wie Lk 7, 9 (Nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden) zu lesen ist: Bei keinem habe ich solchen Glauben in Israel gefunden. Ebenso ist Lk 7, 7 der Imperativ: er soll geheilt werden zu lesen, nicht das Futurum aus Mt 8, 8: er wird geheilt werden. Ganz differiert wieder der Schluß der Hauptmannsgeschichte. Lukas berichtet kurz: Bei ihrer Rückkehr trafen die Boten den Knecht gesund an. Nach Matthäus sprach Jesus zum Hauptmann: Geh; wie du geglaubt hast, geschehe dir. Und der Knecht genas zur selben Stunde.

Hätten die Evangelisten so willkürlich eine literarische Quelle verändert? Nur in dem demütigen Glaubensbekenntnis des Hauptmanns Mt 8, 8—10 mit Lk 7, 6b—9 treten bei mehrfacher Verschiedenheit auch starke Berührungen auf. Wenn hier Lk 7, 7b statt seiner sonstigen Bezeichnung des Kranken mit δοῦλος Knecht (7, 3. 10) das Matthäische παῖς = Diener, Bursche wählt, so könnte man sogar von einem literarischen Zusammenhang sprechen. Aber gerade diese Kernworte der Erzählung: O Herr, ich bin nicht würdig . . ., die übrigens Lukas mit manchen Arabesken verziert hat, wird die Missionspredigt wesentlich treu überliefert haben.

3. Im Hause des Petrus (Mt 8, 14—17 mit Parallel. Mk 1, 29—34; Lk 4, 38—41).

Nicht zeitlich, aber als Gipfelpunkt des Wunderzyklus im engeren Sinn (Mt 8, 1—17) schließen sich an die Erzählung vom Hauptmannsknecht die wunderbaren Heilungen in Simons Hause an.

Köstlich klingt es, wenn die Zweiquellentheorie die Abhängigkeit unseres Matthäusberichtes von Markus folgendermaßen illustriert: Auf den Aussätzigen, der außerhalb Kapharnaums geheilt wird, folgt beim Einzug in Kapharnaum aus Gründen des Itinerars die aus Q eingeschobene Hauptmannsgeschichte. Die Teufelaustreibung in der Synagoge zu Kaphar-

naum, die jetzt nach Mk 1, 23—28 treffen sollte, ist Matthäus anstößig, darum folgen der Reihe nach auf diese Lücke — die Lücke in der Reihe, die keinen Anfang und nur eine einzige Fortsetzung hat — die in einem Hause zu Kapharnaum erfolgten Heilungen Mk 1, 29—34 (Wellhausen, E. Klostermann).

Beweiskräftig für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sei auch, daß Matthäus durch Streichung der Synagogenszene und der großen Wirkung der Teufelaustreibung (Mk 1, 21 ff) die Ansammlung der vielen Kranken und Besessenen in Simons Hause unmotiviert sein läßt und speziell auch nicht erwähnt, warum die vielen Kranken und Besessenen gerade an einem späten Abende noch in Simons Haus zusammenströmten. Aus Markus (Lukas) wissen wir aber, daß jener Tag ein Sabbat war und mit Sonnenuntergang die gesetzlich vorgeschriebene Heiligshaltung des Sabbats außer Kraft trat.

Sonderbar! Wenn Matthäus „Ungenauigkeiten und Irrtümer" ausmerzt wie z. B. Mt 12, 4 gegen Mk 2, 26 (Allen, E. Klostermann), dann ist er „sekundär" gegen Markus. Verwirrt er aber an anderen Stellen, so hier, die lebensfrische Darstellung des Markus, dann ist er erst recht abhängig von Markus.

Wollte man doch lieber den anerkannt tüchtigen ersten Evangelisten immer zuerst aus sich selbst zu erklären suchen!

Matthäus schließt die nach Markus und Lukas sehr früh im Leben Jesu anzusetzenden Heilungen in Petrus' Haus an die nach der Bergpredigt in eine spätere Zeit führende Hauptmannsgeschichte, weil ihm die noch in später Abendstunde sich entfaltende Heilandstätigkeit Jesu ein lebendiger Beweis ist für die prophetisch verkündigte Messiaswirksamkeit des Herrn. Mit origineller Zugrundelegung des hebräischen Urtextes zeigt Matthäus, wie Jesus in dieser Heilandstätigkeit sich als Jahweknecht erweist, der nicht bloß wie die Septuaginta schon hier (Is 53, 4) übersetzt, die Sünden, sondern auch die Leiden und Krankheiten der Menschheit auf sich lädt und mit sich trägt und hinwegnimmt. Durch das sein ganzes Wesen ergreifende Mitleid, durch seine angestrengte Tätigkeit als Wunderarzt hat der Heiland, dem persönlich keine Krankheit zugestoßen ist, die Krankheiten und Leiden der Menschen auf sich genommen.

Warum soll Matthäus, um diesen originellen Leitgedanken

herauszustellen, den volksmäßig geschilderten Kapharnaumstag bis in seine Einzelheiten hinein erzählen? Ja, wir behaupten: Wenn Matthäus den Markusbericht zugrunde gelegt hätte, dann würde er wohl, so ähnlich, wie in den beiden vorausgegangenen Geschichten (Aussätzigenheilung, Hauptmannsknecht) auch an der Sabbatswirksamkeit Jesu in Kapharnaum illustriert haben, wie Jesus in seiner Heilandstätigkeit das Sabbatsgebot sogar von seiten der Hilfesuchenden beobachten ließ. Im Detailbericht können hier die kleinen stilistischen Verbesserungen, die der griechische Matthäus bei der Bearbeitung des aramäischen Originals auch am Markustext anbringen konnte, so z. B. das feinere ἥψατο (berührte) V. 15 gegen das derbere κρατήσας (Mk 1, 31 faßte sie an der Hand), die Weglassung des tautologischen V. 32 b (Als die Sonne untergegangen war), auch die noch durchgreifendere Stilisierung des Markustextes im Lukasevangelium, z. B. Mk 1, 31 gegen Lk 4, 19 („berührte" fehlte ganz), übergangen werden, schärfer soll namentlich eine viel besprochene „tendenziöse Änderung des Matthäus am Markustext" ins Auge gefaßt werden. Markus lasse (V. 32) unbefangen πάντας ... alle Kranken und Besessenen der Stadt herbeibringen, aber nur viele Kranke und Besessene geheilt werden. Matthäus wolle aber der Meinung vorbeugen, als ob Jesus nicht alle geheilt habe, deshalb schreibe er, Jesus habe alle geheilt (E. Klostermann, Wellhausen u. v. a.). Aber so schrill lauten hier die Gegensätze nicht, wie sie z. B. Wellhausen, Evangelium Matthäi ², S. 36, formuliert: Markus sagt, sie brachten alle und er heilte viele; Matthäus umgekehrt, sie brachten viele und er heilte alle! Matthäus schreibt vielmehr: Man brachte viele Besessene zu ihm. Da trieb er die Geister mit (seinem) Wort aus und heilte alle Kranken ... Mt 8, 16 f. Noch im „Markus" von E. Klostermann (S. 16) heißt es: daß an diesem Abend nicht mehr alle Kranke geheilt werden konnten, will Markus kaum betonen.

Das ginge auch gegen seine volkstümliche Darstellung, die gerade im Umkreis unserer Stelle von Hyperbeln wimmelt (V. 5. 33. 37 usw.). Der „enthusiastische Bericht" des Markus über diese erste Massenheilung im Evangelium bereitet auch so den Modernen starke Beklemmungen (vgl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes ² I, 83 ff).

Daß die Heilungen bei Matthäus nicht „wunderbarer" sind als bei Markus, weil Jesus Mt 8, 16 durch oder mit seinem

„Wort" heilte, bei den Teufelaustreibungen also den „exorzistischen Apparat" vermied, wird schon durch Mt. 8, 15 zurecht gestellt, wo gerade bei Matthäus (nicht bei Lukas) von einer Berührung der Fieberkranken zu lesen ist. Gerade hier zeigt hinwiederum Lukas, der, viel drastischer als Markus, Jesus über die Fieberkranken stehen, das Fieber schelten (Lk 4, 39 f), bei der Massenheilung von Jesus einem jeden Kranken die Hand auflegen läßt, daß die Heilung allein durch das Wort, die Weglassung von Heilmitteln nicht allein schon den sekundären Charakter eines Evangeliums, hier des Matthäus, beweisen kann.

4. Sprüche über die Nachfolge Mt 8, 18. 19—22 mit Mk 4, 35; Lk 8, 22; 9, 57—60.

Mit einem großen Ruck führt uns der erste Evangelist von der Heiltätigkeit Jesu in Simons Haus zum rastlosen Wanderleben des Heilands, zum zweiten Abschnitt des Wunderzyklus (Mt 8, 18—9, 34).

Wie es seine Art ist, hatte Matthäus (8, 14—17) einzig und allein den Leitgedanken jener Heilandstätigkeit scharf herausgearbeitet, dagegen die äußeren Umstände, das Zeit- und Ortskolorit vernachlässigt. So erfahren wir aus Markus (Lukas), daß in Simons Hause ein großes Gedränge entstand, daß Jesus den Besessenen verbot, von seiner Messianität zu reden. In den Gedankengang des Matthäus paßte auch nicht die Flucht Jesu in die Einsamkeit, von der Markus im Anschluß an Jesu Wirksamkeit erzählt (Mk 1, 35—39 mit Lk 4, 42—44). Mit Recht sagt E. Klostermann, die Vermutung, daß Jesus durch seinen frühen und heimlichen Aufbruch einer weiteren Heiltätigkeit habe ausweichen wollen, entspricht kaum der Meinung des Markus. Die dann im Markusbericht liegende Idee von der rastlosen Wirksamkeit Jesu in ganz Galiläa wäre für Matthäus aber nicht „wertlos" gewesen, er hat jedoch in stärkeren Strichen (Mt 8, 18 ff) diesem Gedanken Ausdruck verleihen wollen. Nur setzt er mit seinen Berichten erst in einer späteren Zeit der galiläischen Wirksamkeit ein, nämlich mit der Überfahrt Jesu ins Gerasenerland (vgl. Mk 4, 35; Lk 8, 22). Nach der bestimmten Angabe Mk 4, 35 fand aber diese Fahrt am Abend nach der Parabelrede Jesu statt. Ebenso bestimmt verknüpft der erste Evangelist mit dieser Abreise Jesu die Szene mit den zwei Männern, die vom Herrn über seine Nachfolge belehrt werden (Mt 8, 19—22 mit

Lk 9, 57—60). Ein Schriftgelehrter, der Jesus folgen will, muß aus Jesu Munde die Klage vernehmen, der Menschensohn habe nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte. Einem seiner Jünger, der erst seinen Vater begraben lassen will, wird eingeschärft: Folge mir, lasse die Toten die Toten begraben.

Nun soll diese Episode wohl zur Situation, aber nicht in den großen Zusammenhang des Wunderzyklus hineinpassen (E. Klostermann). Angemessener als Matthäus, der die Überfahrt Mt 8, 18 (fortgesetzt 8, 23) wegen Mt 8, 20 an diese Stelle vorschiebe, damit Jesus auf der Wanderung erscheine, versetze Lukas diese Perikope in eine spätere Periode, wo Jesus seine Heimat verlassen hat, um nach Jerusalem zu reisen (Wellhausen). Aber wenn Matthäus in der Regel das geschichtliche Detail, wie namentlich die Zeitverhältnisse, sorglos behandelt, dann muß man doch bestimmte Angaben des Evangelisten um so ernster nehmen. Die Veranlassung der Szene ist auch bei Matthäus zweckentsprechender als bei Lukas. Denn bei Matthäus fallen die Worte unmittelbar vor der Überfahrt, die sofort zur Entscheidung drängt, bei Lukas gelegentlich einer Wanderung zu Lande. Nur bei Matthäus wächst auch die Aussprache scharf aus der Situation heraus. Jesus ist übermüdet, fällt im Schifflein sofort in Schlaf, er hat wirklich kein Plätzchen, wo er vor dem Andrang des Volkes Ruhe finden kann, er sucht notdürftigen Ersatz in einer Überfahrt über den See.

Auch inhaltlich gebührt nicht Lukas, sondern Matthäus die Priorität in der Formulierung der Spruchgruppe. Übereinstimmung herrscht vor allem darin, daß die Variante des zweiten Spruches, die Worte: Wer die Hand an den Pflug legt usw., Lukas hinzugefügt, nicht Matthäus ausgelassen hat (Wellhausen). Wohl stimmt der erste Spruch bei Matthäus mit Lukas fast wörtlich zusammen, aber beim zweiten führt nur Matthäus den Fragesteller als Jünger ein, und doch setzt auch Lukas voraus, daß Jesus nicht einem Gläubigen, sondern einem Prediger des Reiches Gottes das Gewissen schärfen will (Lk 9, 60). Nur weil Lukas den Mann nicht von vornherein als Jünger eingeführt hat, muß er, anders wie Matthäus, die Aufforderung zur Nachfolge vorausstellen (Lk 9, 59). Wenn Wellhausen den lukanischen Text bevorzugt, weil nur bei Lukas der Gegensatz klar hervortrete: Der, der sich meldet, wird abgewiesen (Mt 8, 19), dagegen ein anderer, der sich nicht gemeldet

hat, erhält den Ruf und soll ihm unverzüglich folgen, so verkennt er, daß der Evangelist über den Erfolg der Worte Jesu nichts verrät. „Nur auf Jesu Worte kam es dieser Überlieferung an."

Erwägt man alle die Verschiedenheiten der beiderseitigen Berichte, vor allem den andersartigen geschichtlichen Zusammenhang bei Matthäus und Lukas, dann wird man schwerlich mit der Zweiquellentheorie diese Spruchgruppe aus einer Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle (Q) ableiten.

5. Die Stillung des Seesturms (Mt 8, 23—27 mit Mk 4, 36—41; Lk 8, 23—25).

Schon Lachmann und in seinem Gefolge namentlich Wellhausen möchten die im Markusevangelium erst später folgende Sturmbeschwörung und Gerasenergeschichte deshalb vorgeschoben sein lassen, weil Matthäus aus Anlaß der Täuferbotschaft (Mt 11, 5) auch die Auferweckung des Jairustöchterleins und die sich anschließenden Heilungen der Blinden und Tauben vorausnehmen mußte. Die moderne Zweiquellentheorie findet selbstverständlich in diesen Matthäus-Erzählungen „skizzenhafte Exzerpte" aus Markus, „Verschlechterungen" neben einzelnen Verbesserungen des Markusberichtes. E. Klostermann läßt nach Allen sogar Matthäus ordnungsmäßig mit Mk 4, 35—5, 20 (Sturmbeschwörung und Gerasenergeschichte) fortfahren. Auf die früher genannte „Lücke" und die Heilungen in Simons Hause hätte wohl Mk 1, 35—39 folgen müssen, es war aber für Matthäus hier wertlos. Mk 1, 40—45 (Aussätzigengeschichte) war schon vorweggenommen, 2, 1—22 (Gelähmtenheilung bis Fastenfrage) mußte als zu noch einem weiteren Besuche Kapharnaums gehörig (2, 1) zurückgestellt werden, 2, 23—4, 34 sollten unter anderen Gesichtspunkten später (c. 12. 13) erscheinen. Also —.

In Wirklichkeit hat, wie schon früher gesehen, Matthäus eine aus dem Leben gegriffene chronologische Reihe von Heilandstaten und Heilandslehren zusammengeordnet, in deren Mitte seine eigene Berufung (Mt 9, 9) fällt. Hätte der erste Evangelist die Sabbatsgeschichten und die Parabelpredigt (Mk 2, 23 ff.) absichtlich in die Kap. 12 und 13 zurückgestellt, dann durfte er doch wohl auch die Konfliktsgeschichten Mk. 2, 1—22 (vgl. Mt 9, 1—17) nicht in unsere Reihe aufnehmen. Matthäus hat deshalb auch nicht willkürlich die Lage von Mk 5, 21 mit 2, 1 identifizieren müssen. Wollte man in unserem

Zusammenhang von Abhängigkeit oder sekundärem Charakter sprechen, dann fiele eher Verdacht auf Markus, der die drei Machtoffenbarungen Christi (Sturmbeschwörung, Gerasenergeschichte, Auferweckung des Jairustöchterleins) zur Beleuchtung der Glaubensentwickelung der Jünger und des Volkes zusammengestellt hat. Fast allgemein anerkannt ist ferner, daß Mk 2, 1 ff keine neue historische Kapharnaumperiode, sondern ein neuer sachverwandter Zusammenhang mit lauter Konfliktsgeschichten beginnt.

Im Detail zeigt allerdings der Matthäusbericht über die Sturmbeschwörung einige Züge, die als Abschwächungen oder Milderungen des Markusberichtes aufgefaßt werden könnten. So rufen die Jünger in Sturmesnot nach Matthäus: Herr, rette, wir gehen zugrunde, nach Markus: Meister, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen? Der Klage: Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen (Mt 8, 26) steht der schroffere Vorwurf (Mk 4, 40) gegenüber: Was seid ihr zaghaft? Habt ihr noch keinen Glauben? Die Verwunderung der Leute über die Stillung des Seesturmes (Mt 8, 27) steht im Gegensatz zur Furcht der Jünger über diese Wundertat! Matthäus führt hier Leute ein, „von denen man nicht weiß, woher sie kommen".

Meint Matthäus etwa die Leute auf den Schiffen, die nach Mk 4, 36 die Barke des Herrn begleiteten? Aber dann müßte er Markus sehr oberflächlich gelesen haben. Denn nach Markus (Lukas) sind es ja die Jünger, welche Schrecken über die Machttat Jesu äußern. Hätte Matthäus Markus vor sich gehabt, dann hätte er wohl sicher jene, für seinen Text so vorteilhafte Notiz bei Markus mit herübergenommen. Matthäus unterscheidet sich auch von Markus in der Aufeinanderfolge der Worte Jesu. Nach dem ersten Evangelisten rügt der Herr, psychologisch wahrscheinlicher, zuerst die Angst der Jünger, erst die so zum Glauben Gestimmten sollen die Wundertat Jesu erfahren. Markus (Lukas) scheinen ihre Aufmerksamkeit mehr dem Wunder selbst zuzuwenden und fügen unter einer gleichfalls für die Matthäusauffassung sprechenden Einführung (*καὶ εἶπεν, καὶ λέγει*) die Rüge der Jünger hinzu. Zahn möchte auch die Darstellung des Matthäus, der nicht die Jünger, sondern die Leute ihr Staunen über das Wunder äußern läßt, über den Markusbericht stellen (Das Lukasevangelium, S. 349, A. 24). Die Jünger, die bereits die Auferweckung des Jünglings zu Naim erlebt hatten, wären doch nicht außer

sich geraten über die Sturmbeschwörung. Allein die Stillung des Seesturms erfolgte doch vor der Bergpredigt (siehe Matthäusberufung 9, 9) und jene Totenerweckung erst nachher.

Immerhin steht der Markusbericht so stark unter der gerade beim zweiten Evangelisten in den Vordergrund gerückten Glaubensbezeugung und Glaubensentwickelung der Jünger, daß wir nicht eine verdächtige Abschwächung der Markusdarstellung bei Matthäus annehmen müssen. Die derbere Fassung der Angstrufe der Jünger um Hilfe, der Rüge Jesu an die Jünger hängt gleichfalls mit jenen Leitgedanken des Markus zusammen, erklärt sich aber auch aus dem volkstümlichen Charakter des Evangeliums selbst, der in anderen harmlosen Zügen der Erzählung (Mk 4, 38. 39) gleichfalls hervortritt. Äußerstenfalls könnten wir hier, wie in der Stilisierung, die Hand des griechischen Bearbeiters des Matthäusevangeliums sehen. Warum durfte dieser nicht einer zarter fühlenden Zeit Rechnung tragen?

6. Die gadarenischen Besessenen (Mt 8, 28—34 mit Mk 5, 1—17; Lk 8, 26—37). In einem Meisterstück volkstümlicher Erzählungskunst führt uns der zweite Evangelist die für seine heidenchristlichen Leser doppelt lehrreiche Geschichte eines in dämonischen Machtbereich geratenen, durch die Lebensmacht des Evangeliums aber geretteten Menschen vor Augen. Wie verblaßt vor diesem lebensvoll gezeichneten Gemälde die dürre Skizze oder, wie die Modernen sagen, der magere Auszug des Matthäus! Wer aber eine wirklich von Markus gespeiste Darstellung vergleichen will, halte neben den Markusbericht den zwar wie gewöhnlich stilistisch verfeinerten, aber sachlich bis in einige Unebenheiten hinein mit der Vorlage übereinstimmenden Lukastext!

Gewiß ist Matthäus die ihm etwa grotesk erscheinende Geschichte des Markus nicht „anstößig", aber ihm steht ein anderes Ziel vor Augen, als er diese Teufelaustreibung im Ostjordanland in seinen Wanderbericht über den Messias einreihte. Was wie ein Motto über diesem zweiten Wunderabschnitt steht Mt 8, 20: Der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte, das hat auch diese dem Heiland auf einer Erholungsfahrt über den See gleichsam abgerungene Heilandstat besiegelt. Deshalb beschränkt sich der Evangelist auf die kurze Beschreibung des Wunders und der Undankbarkeit der Ostjordanleute. Schneidend tönt uns am Schlusse der

Geschichte entgegen: Und sieh, die ganze Stadt ging hinaus, Jesus entgegen, aber da sie ihn sahen, baten sie ihn, *er möchte sich aus ihrem Gebiete entfernen!* Daß Matthäus nicht am Tische des Markus sitzt, ergibt sich auch aus dem Sondergut des ersten Evangeliums. So wütet der Besessene nach Matthäus vor allem gegen andere, die des Weges kommen (Mt 8, 28), nach Markus in erster Linie gegen sich. Während der Besessene des Markus nicht außer Landes gejagt werden will, wollen die Besessenen des Matthäus *nicht vor der Zeit* gequält werden. Fein „theologisch" wenden sie ein, es ist noch zu früh, sie der Höllenqual zu überantworten. Die Dämonen dürfen die Menschheit plagen „bis zum Tage des großen Endgerichtes" (Henoch 16, 1; vgl. E. Klostermann, Matthäus, S. 217). Auch der „Dual" der Besessenen bei Matthäus ist nicht Anleihe bei Markus. Die Annahme, daß Matthäus eine lächerliche Vorliebe für die Zweizahl habe, „ist selbst lächerlich" (Zahn). Ähnlich ist die Verdächtigung, Matthäus wollte die Wunderbarkeit der Geschichte steigern, zu beurteilen. Die „beliebteste" Erklärung, daß ähnlich wie in Mt 9, 27 ff wenigstens in dieser Zahl noch die von Matthäus ausgelassene Geschichte Mk 1, 23—26 nachwirke, hat selbst E. Klostermann (Matthäus, S. 217) angezweifelt, wenn er fortfährt — freilich sollte deren Einfluß doch schon in Mt 4, 24; 8, 16 erschöpft sein. So bleibt immer noch die altüberlieferte Ansicht bestehen: Matthäus hat den wahren geschichtlichen Sachverhalt festgehalten, Markus wird auch hier seine *Vorliebe zur Individualisierung* bewährt und sein Augenmerk auf den hervorragenden Besessenen beschränkt haben. Aus der Neigung des Markus, „das Einzelne und Besondere hervorzuheben, während Matthäus sich allgemeiner auszudrücken pflegt" (Zahn), wird auch die gleichfalls für die Selbständigkeit des Matthäus sprechende *geographische Notiz* Mt 8, 28 zu erklären sein.

Nach Zahns scharfsinniger textkritischer Erforschung der Mt 8, 28 mit Parallelen überlieferten Varianten wird nämlich im ersten Evangelium als Landungsplatz, an dem Jesus ausstieg, das Gebiet von Gadara (*χώρα* im politischen Sinn das Territorium der Gardaritis), bei Markus (Lukas) das den Bürgern der viel näher gelegenen Stadt Gergesa gehörige Land zu lesen sein (Zahn, Das Evangelium des Lukas, S. 350).

In diesem Licht ist somit Matthäus nicht ein dürftiger Auszug aus Markus, sondern eine selbständige, aus der über-

lieferung geschöpfte Skizze. Wie bisher überall läßt der erste Evangelist alles rhetorische und stilistische Beiwerk, alles bloß malende Detail, in unserer Geschichte die breite Schilderung des Tobsüchtigen (V. 3—5), das Gespräch Jesu mit den Dämonen (V. 8—10), die Abschiedsszene mit dem Geheilten (V. 18—20) völlig außer acht. Es kann deshalb auch nicht Tendenz sein, wenn Matthäus mit dem ganzen Stück (V. 8—10) auch die Frage, die Jesus stellt (Mk 5, 9), nicht berichtet.

Beherzte Vertreter der Matthäuspriorität wollen freilich noch weiter gehen und bei aller Anerkennung der gerade hier reichlich fließenden Petruserinnerungen des Markus den zweiten Evangelisten sogar einen festen Erzählungstypus im Sinne des Matthäusevangeliums durch jene Petruserinnerungen erweitern und beleben lassen (vgl. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, S. 159; Zahn, Das Evangelium des Matthäus, S. 366). Sicher begegnen uns in der Darstellung des Markus auffällige Unebenheiten, so z. B. V. 3—5, wo V. 4 fast wie eine spätere Ausführung von 3^{b} aussieht (E. Klostermann), wo sogar die ganze breite Schilderung des Tobsüchtigen mit zuerst relativischer, dann selbständiger Verknüpfung wie ein Nachtrag zu der bei Matthäus vorliegenden Erzählung erscheint. Es ist auch V. 8—10 nicht in der natürlichen Ordnung erzählt, wenn die Bitte des Besessenen, nicht außer Landes verwiesen zu werden, durch einen parenthetischen Satz (V. 11) getrennt ist, und doch von der anderen Bitte, einen Wohnungswechsel in die Schweine vornehmen zu dürfen, bei beiden Bitten dasselbe Verbum (παρακαλεῖν), nur in verschiedenem Tempus und Numerus, angewendet wird. Selbst Lukas hat diese schwerfällige Darstellung nicht beseitigt, während bei Matthäus alles glatt verläuft.

7. Die Heilung des Gelähmten (Mt 9, 1—8 mit Mk 2, 1—12; Lk 5, 17—26). Mit Mk 2, 1 beginnt die schon früher signalisierte Reihe von Konflikten zwischen Jesus und den jüdischen Volksführern. Schlag auf Schlag treten die Gegner gegen Jesus auf: Zuerst richten sie hämische Gedanken gegen Jesus (2, 1—12), dann interpellieren sie seine Jünger (2, 13—17), zuletzt ihn selbst (2, 18—28) und planen schließlich bereits seinen Tod (3, 1—6). Diese regelrechte Steigerung in der Anordnung ist dem Schriftsteller geradeso zuzuschreiben wie die Anhäufung dieser Konfliktsgeschichten an einem Punkte (E. Klostermann, Markus, S. 18). Noch mehr

tritt dieser schriftstellerische Charakter der Anordnung bei Lukas hervor, der die aus Markus entlehnten Geschichten noch schärfer in den Rahmen seines in Nazareth verkündigten Programmes einspannt: Jesus der Heiland der Sünder, der Kranken.

So dürfen wir zuversichtlich annehmen, daß Matthäus seine bestimmte zeitgeschichtliche Zeichnung der Situation (Mt 9,1) der Wirklichkeit abgelauscht hat. Es wird Matthäus (vgl. Mt 9,9) unvergeßlich geblieben sein, daß Jesus an seinem Berufungstage, etwa noch vor Mittag, von seiner Erholungsfahrt nach dem Ostjordanland wieder in seine Stadt Kapharnaum zurückkehrte, aber auch in seiner Stadt, die offenbar in Gegensatz zum abweisenden Gadarenerland so nachdrücklich eingeführt wird (vgl. sonst Mt 8,5; 17,24), keine Ruhe fand, sondern trotz allen Widerspruches der Volksführer alsbald wieder seine Lehr- und Wunderwirksamkeit fortführte.

Gewiß zeigt die Matthäusdarstellung auch in der Geschichte vom Gelähmten (9,1—8) gegenüber Markus wieder skizzenartigen Charakter. Da der erste Evangelist nicht wie Markus (ähnlich Lukas) näher beschreibt, wie die Krankenträger das Dach über dem Platz, wo Jesus weilte, abdeckten und so, nachdem sie ein Stück herausgebrochen, das Bett, auf dem der Gelähmte lag, herabließen, bleibt es beim ersten Anblick auffällig, wie Jesus den unsichtbaren Glauben der Krankenträger gesehen hat. Doch könnte man freilich auch daran denken, daß der Heiland wie die inneren Gedanken der anwesenden Schriftgelehrten (V. 4), so auch das Vertrauen der Träger auf seine Wunderhilfe von ihren Mienen ablas oder wunderbar erkannte. Immerhin zeigt Matthäus wieder knappere Fassung als Markus. Nur läßt sich nicht nachweisen, daß der erste Evangelist den zweiten gelesen und exzerpiert hat. Dagegen spricht schon der total verschiedene Rahmen der Geschichte (Mt 9,1 mit Mk 2,1), vor allem aber der Schluß der beiderseitigen Erzählung. Scharf charakteristisch zeichnet Matthäus die Wirkung der Großtat Jesu an dem Gelähmten: Die Volksscharen fürchteten sich und priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht d. i. die Macht, Sünden zu vergeben und Kranke zu heilen, verliehen hat. Das ganze Geheimnis des Menschensohnes dämmert bereits bei dieser Vollmacht Jesu den Volksmassen auf. Wie hat Markus (Lukas)

diese Wirkung der Taten Jesu verallgemeinert und herabgestimmt? Vielleicht um ein Mißverständnis bei seinen geistlich unmündigen Lesern zu verhüten (Wohlenberg), beschließt er seinen Bericht mit den Worten: Alle gerieten außer sich und priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie erlebt (Mk 2, 12). Nun gilt aber bei den Vertretern der Zweiquellentheorie, bei H. Holtzmann, Wellhausen, J. Weiß, E. Klostermann, Fr. Maier *als Kronzeugnis* für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus „die stilistische Fehlerhaftigkeit, die Beibehaltung der singulären Bühnenweisung" Mt 9, 6; Mk 2, 10 f; Lk 5, 24 f, die eine schriftliche Grundlage für alle Synoptiker voraussetze, Markus. Als Meister szenischer Darstellungskunst wähle hier der zweite Evangelist die dramatische Redeweise und lasse der Ansprache an die Schriftgelehrten (damit ihr aber erfahrt, daß der Menschensohn Vollmacht hat ...) im Nachsatze das befehlende Heilwort an den Kranken folgen (sage ich dir: Nimm dein Bett ..). Mitten in diese Rede Jesu hinein stelle aber der zweite Evangelist und auf seinen Spuren Matthäus und Lukas das Stück Erzählung, „die Bühnenweisung": (darauf) sagte er zu dem Gelähmten! Aber erklärt sich dieser Hinweis auf die veränderte Adresse nicht viel besser *aus der mündlichen Überlieferung*, die doch fast stets mit dieser Umbiegung der Anrede weiter erzählt (vgl. Grosch, Der Umfang des vom Apostel Matthäus verfaßten Evangeliums, 1914, S. 21). Indirekte stilistische Beziehung, das heißt, stilistische Verbesserung des Markus, liegt allerdings *im griechischen Matthäus*, noch mehr aber bei Lukas auch in unserem Bericht vor. So hat Lukas wieder den Markustext medizinisch koloriert (Lk 5, 18. 24). Inhaltlich stellt dann der lukanische Bericht eine ziemlich treue Wiederholung des Markus dar, verbessernd stellt Lukas die von Markus (nach Matthäus) erst später (Mt 9, 3; Mk 2, 6) eingeführten Schriftgelehrten an die Spitze des Berichtes und ergänzt die Szenerie durch Verbindung der Pharisäer und der Gesetzeslehrer, die aus allen Flecken von Galiläa und Judäa und aus Jerusalem gekommen waren. Charakteristisch ist dabei, daß Lukas in dem selbstgeschaffenen Satz V. 17 für Schriftgelehrte sein ihm eigentümliches Wort *νομοδιδάσκαλοι*, dagegen im Referat aus Mk 2, 6 das sonst übliche Wort *γραμματεῖς* verwendet.

8. *Das Zöllnergastmahl* (Mt 9, 9—13; vgl. Mk 2, 13—17; Lk 5, 27—32).

Mit einem „und" (*καί*) verbindet der erste Evangelist die Heilung des Gelähmten mit der Berufung des Matthäus und mit dem Zöllnergastmahl. Was schon der ganze Charakter dieses Wanderkapitels vermuten läßt, bei Lukas ist es deutlich ausgesprochen, daß der Heiland aus dem Haus, in dem der Gelähmte geheilt wurde (Mk 2, 13), sich an den See begab (Mk 2, 13) und den Zöllner Levi von der Zollbude weg in seine unmittelbare Gefolgschaft beruft (Lk 5, 27).

Den schlichtesten Bericht über unser neues Thema gibt Matthäus, Markus schildert wieder umständlicher die äußere Situation, wie Jesus an den See hinausgeht, wie das Volk heranstürmt und vom Herrn Belehrung erhält. Die Ortsangabe „am See" fiel dieser Knappheit der matthäischen Darstellung zum Opfer, sie fehlt also nicht, „weil Matthäus das Motiv des Lehrens in diesem Zusammenhang nicht gebrauchen kann" (E. Klostermann). Gerade in diesem zweiten Teil des Wunderzyklus tritt ja auch die Lehrwirksamkeit Jesu wiederholt scharf heraus (Mt 8, 19 ff).

Ein Angelpunkt in der Frage, ob Matthäus- oder Markuspriorität, liegt in dem Bericht über die Berufung des Matthäus selbst. Fr. Maier (Die drei älteren Evangelien, S. 173) schreibt: Wenn Matthäus in zwei aller dramatischen Lebendigkeit und psychologischen Tiefe ermangelnden Sätzen über das entscheidende Ereignis im Leben des gleichnamigen Apostels hinwegeile, so scheine das eher gegen als für die matthäische Herkunft des Berufungsberichtes in die Wagschale zu fallen. Es herrscht sogar Streit darüber, ob das Gastmahl, das nach Lukas (Markus) im Hause des neuberufenen Matthäus stattfand, nach dem ersten Evangelium nicht im Hause Jesu abgehalten wurde. Mt 9, 10 „kann" (E. Klostermann) das im Hause (nicht in seinem Hause) Jesu Haus meinen!

Direkt leitet den Matthäusbericht von Markus J. Wellhausen ab. Wenn Mk 2, 14 Levi aufstehe und Jesu folge, so passe dazu schlecht, daß Mk 2, 15. 16 umgekehrt Jesus mit in das Haus Levis gegangen sei. Bei Matthäus verbessere sich wohl der Zusammenhang dadurch, daß das Haus, wo das Mahl stattfindet, nicht das des Zöllners sei. Doch werde die Brüchigkeit bei Markus ursprünglich sein. Die Verse Mk 2, 15. 16 seien „gemacht", um die Situation so zuzurichten, daß sie zum Anlaß für den Spruch 2, 17 passe (Das Evangelium Marci, S. 18).

In dieses Dunkel fällt aber doch sofort helles Licht,

wenn Matthäus selbst der Verfasser dieses Berichtes ist. Wie die Geschichtschreiber des Altertums, ja noch weit mehr zeigen die hl. Autoren größte Zurückhaltung in der Darstellung ihrer Personalien. Schon die altchristlichen Autoren, zuerst ein Eusebius, rühmen die Demut des ersten Evangelisten, der im Apostelkatalog Mt 10, 3 allein unter den Evangelisten sich selbst den ihn bei seinen Volksgenossen herabsetzenden Beinamen „der Zöllner" beilegt und im Unterschied von Mk 3, 18; Lk 6, 15 sich in der Reihe der Apostel hinter Thomas stellt. Gerade durch diese Demut verrät sich aber Matthäus als Verfasser des Evangeliums. So haben auch die anderen Evangelisten schonend in unserer Geschichte den Doppelnamen des ersten Evangelisten Levi eingeführt, nur Matthäus nennt sich selbst den Zöllner, auf den Gottes Gnadenauge gefallen. Ist es dann nicht Berechnung, wenn über den Gastgeber im ersten Evangelium ein Schleier gebreitet ist? Auch die dunkle Markusdarstellung erklärt sich dann sofort, wenn der Verfasser des zweiten Evangeliums im Gefolge des Matthäus wandelt. Freilich sollte schon die Tatsache, daß Jesus im Kreis von Zöllnern, also der Standesgenossen des Matthäus, das Gastmahl einnimmt, jeden Zweifel, wer das Gastmahl veranstaltete, von vornherein ausschließen. Es wäre auch das einzige Mal, daß Jesus selbst ein Festessen für seine Anhänger veranstaltet hat. Bei Markus wird auch durch das Wortgefüge (Mk 2, 15 steht *αὐτόν* und *αὐτοῦ* in Rückbeziehung auf Levi und *τῷ Ἰησοῦ* wird danach erst ausdrücklich eingeführt) der wirkliche Gastgeber kenntlich gemacht.

„Der dicke Strich," der bei Matthäus, noch mehr bei Markus, die Matthäusberufung und das Gastmahl trennen soll, verschwindet sofort, wenn Mk 2, 14 Levi in seiner Zollhalle aufsteht und Jesus folgt im Sinne eines Eintritts in seine bleibende Gefolgschaft. Warum soll dieser Vorgang die spätere Veranstaltung eines Gastmahles in seinem Privathause ausschließen? Dem Gleichniswort, mit dem der Heiland die hämischen Vorwürfe der Gegner in die Schranken weist: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken läßt der erste Evangelist allein das auch Mt 12, 7 (vgl. Mk 2, 26) stehende Kernwort folgen: Geht aber hin und lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und kein Opfer. Dieses in den Doppelspruch (Mt 9, 12 und 13 b) mitten eingesetzte Zitat aus Osee 6, 6 zerreißt aber nach den Kritikern durch den Nachweis,

daß schon im Alten Testament die Liebespflicht als das Höhere gegenüber gesetzlicher Korrektheit angesehen wird, den Zusammenhang der Worte, in denen Jesus sein Verhalten als seiner Berufspflicht entsprechend rechtfertigt (Kl., Mt S. 219). Aber dieses Oseaswort soll ja die verkehrte Voraussetzung in der pharisäischen Beurteilung der Zöllner, den Mangel an Liebe zu den der Liebe bedürftigen Zöllnern und Sündern ins Herz treffen. Nicht bloß die Berufspflicht ruft den Seelenarzt Jesus zu den Sündern und Zöllnern, es ruft ihn zur Barmherzigkeit gegen die vom Gesetz Verfemten noch mehr die über alle gesetzliche Korrektheit erhabene Liebespflicht. Die Matthäusdarstellung ist darum ursprünglich, die anderen Evangelisten haben die Oseasstelle weggelassen, weil ihre heidenchristlichen Leser mit dem Alten Testament nicht so vertraut waren, wie die Adressaten des ersten Evangeliums.

Das bisher festgestellte Verhältnis des Lukas zu Markus bestätigt sich auch in unserer Perikope. In allem Wesentlichen stimmt der dritte Evangelist mit seiner Vorlage überein, in Einzelheiten aber verbessert Lukas stilistisch und wiederholt auch sachlich den älteren Evangelisten. So konstatierten wir bereits, wie Lukas bestimmt Levi-Matthäus als Gastgeber einführt (Lk 5, 29). Der vielumstrittene Zwischensatz Mk 2, 15 f. über die zahlreichen Zöllner und Sünder, die Jesus folgten, wird bei Lukas klargestellt. Das oft auf Jesus als Gastgeber gedeutete Herrenwort Mk 2, 17 b von der Berufung der Sünder erhält bei Lukas den Zusatz Berufung „zur Buße". Dadurch wird jede Beziehung auf das Gastmahl, ja jede Verengerung der Berufung, etwa im Sinne des Levi, zur Gefolgschaft Jesu ausgeschlossen.. Deutlich identifiziert Lukas auch die Starken des Markus (Matthäus) mit den Gesunden. Die schwierige Lesart Mk 2, 16: Die Schriftgelehrten der Pharisäer verwandelt Lukas (5, 30) in die Worte: Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten. Matthäus, der auch hierin seine Selbständigkeit beweist, sagt bloß „die Pharisäer" (Mt 9, 11). Kleinere Abweichungen des Lukas von Markus können auch in unserer Erzählung nicht das Verhältnis des Lukas zu Markus stören. So verließ Levi nach Lk 5, 28 alles (vgl. 5, 11), die Anklage der Pharisäer richtet sich nach Lk 5, 30 gegen Jesus und seine Jünger. Eine Abschwächung des Markus 2, 15 stellt Lukas 5, 29 dar: Jesus aß mit den Zöllnern und anderen (statt: Sündern).

9. Die Fastenfrage (Mt 9, 14—17; vgl. Mk 2, 18—22; Lk 5, 33—29).

Bestimmt verknüpft nur Lukas (5, 33), doch auch Matthäus (τότε) das Zöllnergastmahl mit unserer Erzählung. Bei zeitlicher Folge bildet auch die vorausgehende Perikope einen stärkeren Resonanzboden: Die etwa vom Gastmahl Zurückkehrenden treten in scharfen Gegensatz zu den Pharisäern und Johannesjüngern, die (Mk 2, 78) nach der Sitte der Musterfrommen in Israel an einem Montag oder Donnerstag gerade einen Fasttag halten. Selbst bei bloß sachlicher Verknüpfung der beiden Erzählungen bedurfte es nicht einer literarischen Vermittlung dieser Anordnung, da gerade in der mündlichen Überlieferung solche nach Stichworten geordnete Geschichten sich leicht fortpflanzen konnten. Nach der Zweiquellentheorie hat freilich Matthäus diese dritte Konfliktserzählung mit ganz unbedeutenden Kürzungen (in Mk 2, 18 a b, 19 b) unter Anfügung von 9, 17 c = Lk 5, 38 fast wörtlich aus Markus herübergenommen (Fr. Maier, S. 174). Es ist aber doch seltsam, daß Matthäus den Markusbericht (Mk 2, 18) so zusammenzieht (E. Klostermann, S. 220), daß die Interpellation an Jesus, warum seine Jünger nicht fasten wie die Pharisäer und die Johannesjünger, jetzt nicht mehr von den Gelehrten der Pharisäerpartei (Mk 2, 6. 16) oder von unbestimmten Fragern ausgeht, sondern ausdrücklich von den Johannesjüngern. Ohne Grund hätte der erste Evangelist auch in der Frage an Stelle der „Pharisäerjünger" (Mk 2, 18 c) „die „Pharisäer" (Mk 2, 18 a) und an Stelle der „Johannesjünger" „wir" gesetzt, obwohl so die Antithese bei Matthäus zerstört wird (so Klostermann nach Wellhausen).

In Wirklichkeit gehen Matthäus und Markus, größtenteils auch Lukas, in dieser Perikope ganz ihre eigenen Wege.

Eine Abhängigkeit der synoptischen Berichte von Markus wäre nur dann wahrscheinlich, wenn wirklich, wie Wellhausen, Klostermann u. a. annehmen, in der Begründung der Fastenfreiheit der Jünger ein jäher Widerspruch liegen würde. Denn dann könnte sich dieser Widerspruch wohl nur literarisch durch Vermittlung des kürzesten Markustextes weiter verbreitet haben.

Auf die Frage, warum die Jünger des Johannes und der Pharisäer, aber nicht seine Jünger fasten, lasse nämlich Markus den Heiland zwei Antworten geben: 1. Meine Jünger werden

später fasten (V. 19 f), 2. Meine Jünger sollen mit den alten Gebräuchen überhaupt nichts mehr zu tun haben (V. 20 f). Es könne auch schwerlich der ursprüngliche Zusammenhang sein, wenn Markus durch zwei Doppelsprüche den Gedanken illustrieren will: Das Neue, das ich bringe, darf überhaupt nicht mit dem Alten verquickt werden, verträgt sich doch auch ein neuer Flicken nicht mit einem mürben Kleid und neuer Wein nicht mit brüchigen Schläuchen. In Wahrheit sei ja Jesus in der Praxis gar nicht so revolutionär verfahren, das Gleichnispaar selbst scheine ursprünglich auch nicht die Unbrauchbarkeit des Alten für die Anhänger des Neuen, sondern die Gefährlichkeit des Neuen für die Anhänger des Alten ins Licht stellen zu wollen. Wenn Matthäus (9, 17) noch den Zusatz habe: Man tut jungen Wein in neue Schläuche, und beide halten sich, so sei das keine Verbesserung. Denn das Neue sei nicht nur ohne Belang für die Fastenfrage, es treffe auch kaum den Gedanken Jesu, als ob er Judentum und Christentum in reinlicher Scheidung nebeneinander konservieren wollte (Klostermann).

Aber die genannten Unstimmigkeiten verschwinden, wenn Jesus das Nichtfasten der Jünger einmal aus dem Anbruch der neuen fröhlichen Messiaszeit und dann aus seiner prinzipiellen Stellung zum Alten Testament erklärt. Der Gedanke, daß die Jünger später fasten werden, klingt nur als Zukunftsgedanke mit. Das Gleichnispaar vom Tuchflicken und vom neuen Wein bildet aber eine passende Steigerung: Wer als Teilnehmer am messianischen Freudenmahle fasten würde, handelt geradeso töricht, wie wenn jemand ein altes Kleid durch einen ungewalkten, bei Nässe eingehenden Tuchlappen erhalten wollte. Der Reichsgenosse muß vielmehr das neue Leben an der Seite des Messias in neue Lebensformen fassen, so wie man neuen Wein in neue Schläuche legen muß, wenn man den Wein erhalten will.

Bei dieser Auffassung erscheint die Formulierung des Matthäus ursprünglicher als die des Markus. Noch weiter steht aber von Matthäus Lukas ab. Denn der dritte Evangelist tritt schon mit Matthäus in der Frage, wer Jesus interpelliert hat, hier „die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten", dort die Johannesjünger in Gegensatz. Lukas hat ferner den Spruch vom Tuchlappen in ganz neuer Fassung, die wohl einem besseren Verständnis dienen soll: Niemand reißt einen Lappen aus einem neuen Kleid und setzt ihn auf ein altes, sonst macht er

einen Riß in das neue, und zu dem alten paßt der Lappen aus dem neuen nicht. Ganz aus dem Rahmen des Gleichnispaares fällt schließlich ein nur von Lukas aufbewahrter Spruch, der die Rede Jesu abschließt: Und niemand mag, wenn er alten (Wein) getrunken hat, neuen (trinken); denn er spricht: Der alte schmeckt besser!

Dieses humorvolle Wort soll offenbar die Angegriffenen trösten mit der Erwägung, es sei natürlich, daß die Anhänger der alten Sitte nicht so plötzlich zu einer neuen religiösen Bewegung übergehen.

Obwohl Lukas von Matthäus und auch von Markus stark abweicht, verleugnet er auch hier nicht seine Markusvorlage. So hat er offenbar die Weitschweifigkeit Mk 2, 19b gestrichen (Lk 5, 35) und die schroffe Formulierung Mk 2, 34 (Mt): Können etwa die Hochzeiter fasten, durch die Wendung verfeinert: Könnt ihr die Hochzeiter veranlassen, zu fasten? Auch das unbestimmte Subjekt der Interpellierenden (Mk 2, 18b) scheint Lukas durch Rückbeziehung auf die Pharisäer und Schriftgelehrten verdeutlichen zu wollen (Lk 5, 33). Selbst der griechische Matthäus scheint den Markustext verbessert zu haben, so Mt 9, 14 (Subordination statt Koordination); ἐφ' ὅσον Mt 9, 15 könnte für ἐν ᾧ unter Einwirkung des mit ἐφ ὅσον beginnenden, bei Matthäus ausgelassenen Satzes Mk 2, 19 entstanden sein (Klostermann). Dieselbe indirekte Einwirkung des unter Einfluß der mündlichen Predigt oder des Lukas verbesserten Markus (aramäischen Matthäus) könnte auch das ἐπιβάλλει (Mt 9, 16; Lk) für das seltenere ἐπιράπτει (Mk) veranlaßt haben.

10. Die Auferweckung des Jairustöchterleins und das blutflüssige Weib (Mt 9, 18—26 mit Mk 5, 22—43; Lk 8, 41—56).

Nach dem unmittelbaren Wortlaut verknüpft Matthäus, wenn Worte überhaupt noch einen Sinn haben, mit der Fastenfrage unsere neue Geschichte. Schon Augustinus hat die im Hinblick auf Markus und Lukas sich hieraus ergebende Schwierigkeit durch künstliche Hypothesen (die Fastenfrage Mt 9, 14—17 sei öfter verhandelt worden, „dieses" Mt 9, 18 stamme vom Übersetzer des Matthäusevangeliums) zu beseitigen gesucht (de consensu evangelist. 2, 28. 64 und 39. 86).. Es steht aber auch nichts im Wege, die Markusdarstellung, die unsere Szene im Freien spielen läßt, mit Matthäus, nach dem die Gespräche

(9, 11—17) dann auf der Straße stattfanden, zu vereinbaren. Markus (Lukas) führt in diesem Falle die Erzählung in einem, wie schon früher gezeigt, deutlichen Ideenzusammenhang vor, Matthäus nach ihrem geschichtlichen Standort. Wenn alle Synoptiker die Auferweckung des Jairustöchterleins und die Heilung der Blutflüssigen ineinander schieben, so führen selbst die Kritiker diese „Schachtelung" nicht auf einen literarischen Kunstgriff, wie etwa Mk 3, 20 f mit 31—35 sondern auf geschichtliches Zusammentreffen der beiden Geschichten zurück. Scharf tritt dagegen wieder gegenüber Markus bei Matthäus der skizzenhafte Charakter der Gesamtdarstellung hervor. Wir haben diese Eigentümlichkeit bisher bei allen Stücken dieses Wunderzyklus, selbst bei den angeblich aus Q entnommenen Geschichten konstatiert und aus der lehrhaften Anlage des ersten Evangeliums erklärt. Auch Lukas, der doch anerkannt im Gefolge des Markus geht, hat hier die breit ausgesponnene, volkstümliche Darstellung des Markus gekürzt. Nach den Kritikern freilich soll die kürzere Fassung des Matthäus wiederholt auf die Markus-Vorlage zurückweisen. Die dreiundzwanzig Verse des Markus reduziere Matthäus auf neun. Weil Matthäus aus Anlaß der Täuferbotschaft Mt 11, 5 einer richtigen Totenerweckung bedurfte, lasse er das Kind von vornherein gestorben sein. Die Äußerung Jesu, er habe gespürt, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei, auch das Gedränge der Menge, wodurch sich das Verfahren der blutflüssigen Frau begreife, übergehe der erste Evangelist, weil ihm anstößig, mit Schweigen. Den Anruf an das Kind und zwar nicht bloß im aramäischen, sondern auch im griechischen Wortlaut lasse Matthäus weg, er vermeide den Schein, als ob etwas auf die Formeln und Medien ankäme. Diesen Instanzen Wellhausens (Das Ev. Matthäi, S. 41) fügt Klostermann (Matthäus, S. 221) noch hinzu: Wenn Matthäus den bereits eingetretenen Tod des Mädchens Anlaß zur Bitte des Vaters sein lasse, so sei das gegen Markus nicht eine bloße Zusammenziehung, sondern eine Steigerung der Erzählung. Der Glaube des Vorstehers, der gleich um Wiederbelebung bittet, obwohl bisher Jesus noch keinen Toten erweckt hatte, erscheine jetzt so groß, daß man eigentlich eine Äußerung Jesu: Dein Glaube ist groß, erwarten müßte. Tendenziös unterdrücke auch der erste Evangelist die Frage Jesu Mt 9, 22, vgl. Mk 5, 30: Wer hat meine Kleider berührt, ferner die

unehrerbietige Äußerung der Jünger Mk 5, 31: Du siehst (ja), wie die Menge dich drängt, und sagst (noch): wer hat mich berührt? Die allgemeine Bemerkung Mt 9, 26: Und die Kunde davon ging aus in die ganze Gegend, erinnere an Mk 1, 28 und soll das hier unnütze Schweigegebot Mk 5, 43 a, auch die Schilderung des großen Eindrucks des Wunders (Mk 5, 42 b) ersetzen.

Betrachten wir auch hier die Matthäusdarstellung in ihrer Eigenart, in ihrem schon bisher beobachteten Ziel, die entscheidenden Worte und Taten Jesu ans Licht zu stellen, dann erklären sich leicht die bei jeder kürzeren Fassung hervortretenden Ungenauigkeiten und Dunkelheiten. In diesem Licht fällt es nicht auf, daß bei Matthäus volkstümliche Züge, anschauliche Fragen und Antworten, umständliche Erläuterungen fehlen. Auch bei Markus handelt es sich im Sinne des Evangelisten um eine Totenerweckung (Mk 5, 35). Matthäus mußte also nicht das Kind von vornherein gestorben sein lassen, weil er Mt 11, 5 einer „richtigen" Totenerweckung bedurfte. Die wunderbare Heilung der Blutflüssigen ist trotz kürzerer Darstellung auch bei Matthäus nicht „vergeistigt". Die Frau glaubte wirklich, daß die Berührung des Gewandes Jesu sie gesund machen würde, und Jesus hat dieses angeblich in „den Formen eines materialistischen Aberglaubens" auftretende Vertrauen gutgeheißen und belohnt. Die Formulierung des Markus: Jesus fühlte, daß eine Kraft von ihm ausgegangen war, legt keineswegs nahe, wie Meyer, B. Weiß erklären, daß die Heilung ohne Wissen und Wollen Jesu erfolgt sei, wir haben hier vielmehr eine auch dem Volksverständnis angepaßte Darstellungsweise, wie sofort aus der weiteren Frage Jesu hervorgeht: Wer hat meine Kleider berührt? Diese Frage ist rhetorisch gemeint, sie soll die Jünger und alle Anwesenden veranlassen, die treibenden Kräfte in der wunderbaren Heilung der Blutflüssigen aufzudecken. Wenn Jesus nach Mk 5, 30, also eine Zeile vorher, wunderbar erkannte, daß eine Kraft von ihm ausgegangen und nach Mk 5, 32 sich nach der umschaute, die ihn berührte, dann konnte er Mk 5, 30 b nicht eine wirkliche Frage stellen. Selbst Wellhausen bemerkt zu Mk 2, 9: Wenngleich nicht in dem Maße wie bei Matthäus und Lukas, erscheint Jesus doch auch bei Markus als der Herzenskündiger, der alle, die ihm vorkommen, durchschaut und übersieht, sich dieser Überlegenheit

auch bewußt ist und sie geltend macht ... Aus der kürzeren Formulierung bei Matthäus erklärt sich auch die Auslassung der Formeln bei der Heilung, des Schweigegebotes u. a. m. Warum werden bei anderen Auslassungen gerade auch in unserem Zusammenhang keine Folgerungen gezogen (z. B. Mk 5, 37. 40. 43)? Offenbar ist hier eine „Tendenz" nicht erweisbar. Verkehrt ist auch, das Schweigegebot bei Markus für unnütz zu erklären, obwohl es doch durch den ganzen Tenor der Heilung nahegelegt ist: Jesus will nicht als Totenerwecker ausgeschrien werden. Wenn Matthäus hier das Gebot ausläßt und dafür die weite Verbreitung des Wunders, als der ersten von ihm berichteten Totenerweckung Jesu, hervorhebt, so hielt er offenbar diese Tatsache in unserem Falle für wichtiger.

Gegen die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sprechen auch noch die sonst unerklärlichen Verschiedenheiten der beiden Berichte. Es seien noch erwähnt: der verschiedene Zeitrahmen unserer Geschichten (Mt 9, 18; Mk 5, 21), die Nennung des Namens Jairus bei Markus, aber nicht bei Matthäus, die Verschiedenheit des Titels des Jairus: Nach Matthäus war Jairus *ἄρχων*, etwa „Ortsgemeindevorstand", nach Markus (Lukas) *ἀρχισυνάγωγος* Synagogenvorsteher, was mit ersterem Titel nicht identisch, aber verträglich ist (Zahn). Bemerkenswert ist bei Mt 9, 20 die Wahl des ursprünglichen, seinen jüdischen Lesern verständlichen Wortes Saum, Quaste (*κράσπεδον*), wie solche auch Jesus nach Dt 22, 12 an jedem der vier Zipfel seines Mantels trug. Markus (Lukas) hat hier das allgemeinere Wort. Erwähnt sei schließlich auch noch, was z. B. von Wohlenberg (S. 169) für die Matthäuspriorität angeführt wird. Die ja sicherlich auffällige Anhäufung von Partizipien Mk 5, 26 f. (im ganzen sechs) könnten den Gedanken nahelegen, unser Schriftsteller hatte das feste Gerüst der Matthäusdarstellung vor sich und füllte es mit vielen Details aus.

Anders, wie bei Matthäus, scheint die Markusvorlage selbst aus dem kürzeren Text des Lukas heraus. Seine Übereinstimmung mit Markus muß auch bei ihm mit durchgreifender Abweichung von Matthäus Hand in Hand gehen. Mit Ausnahme der stark hebraisierenden Verse Lk 8, 40—42 hat der dritte Evangelist auch in unserer Erzählung wieder Markus stilistisch verbessert und geordnet (z. B. Lk 8, 56), gelegentlich auch wieder medizinisch koloriert (Lk 8, 43. 44, vgl. Hobart, The

medical language of the Luke ..., S. 15) und die Einwendung der Jünger Mk 5, 31 (Du siehst doch, wie die Menge dich drängt ...) ehrerbietiger gestaltet (Lk 8, 45: die Massen belagern und drücken dich).

11. Die Heilung zweier Blinden Mt 9, 27—31 (ohne Parallele).

Den Wunderzyklus beschließen zwei Wundergeschichten, die Heilung zweier Blinden und eines besessenen Stummen, die beide zum Sondergut des ersten Evangeliums gehören. Bei der Art unseres Evangeliums überhaupt und bei dem Charakter dieser nicht „mit Liebe" erzählten, sondern anscheinend aus lauter bekannten Flecken zusammengestückten Erzählungen sei es freilich gewagt, seiner Führung unbesehens zu vertrauen (Klostermann, Matthäus, S. 221).

Speziell die Heilung der zwei Blinden hat Matthäus nach den Kritikern erfunden oder genauer aus den Blindenheilungsgeschichten Mk 8, 22—26 (der Blinde von Bethsaida) und Mk 10, 46—52 (der Blinde von Jericho) herausgebildet, um für Mt 11, 5 (Blinde sehen) eine Unterlage zu schaffen. Seltsam, daß dann seine Darstellung der Blindenheilung sich viel häufiger mit seiner Geschichte der Blindenheilung in Jericho (vgl. Mt 20, 30. 31. 34) berührt, als mit der angeblichen Markusvorlage.

Zudem hätte Matthäus durch seine Erfindung der Blindenheilung sehr mangelhaft „die nötige Unterlage" von Mt 11, 5 begründet. Der in der folgenden Geschichte (Mt 9, 32—34) auftretende κωφός wird als Stummer, nicht als Tauber (vgl. Mt 11, 5) eingeführt (der Stumme redete Mt 9, 33), und die Mt 11, 5 genannten Lahmen χωλοί werden nicht mit den Gelähmten im Matthäusevangelium Mt 8, 6; 9, 2 identifiziert.

Die fehlende Markusvorlage von Mt 9, 27—31 kann auch nicht ersetzen, wenn die Blindenheilung in Weise gewisser Markusstücke erzählt wird: sie findet in einem Hause statt, Jesus läßt sich in ein Gespräch mit den Kranken ein, herrscht zornig die Geheilten an und gebietet ihnen Geheimhaltung.

Wer wollte aber diese Einzelheiten als spezifische Eigentümlichkeiten gerade der Markusdarstellung auffassen? Gerade unsere Erzählung erinnert wieder daran, daß nur vorgefaßte Meinung behauptet, der erste Evangelist berichtet zur Steigerung der Wunder Jesu bloß von einer Heilung

durch das Wort. In Wirklichkeit herrscht bei Matthäus die größte Mannigfaltigkeit in der Darstellung des äußeren Verfahrens Jesu bei den Heilungen. Der Herr heilt bald durchs bloße Wort (z. B. Mt 8, 13), bald durch Wort und Berührung (Mt 8, 3; hier 9, 29), bald durch Berühren und Anfassen allein (Mt 8, 15; 9, 25), bald ohne jede äußere Handlung (Mt 9, 33). Vgl. Zahn, Das Matthäusevangelium, S. 385, A. 74. So wirft auch alle Kombination über den Haufen, wenn Matthäus bei der Schilderung des Zornes Jesu gerade Mt 9, 30 das Mt 8, 4; 26, 8 vermißte Wort ἐνεβριμήθη des Markusevangeliums (Mk 1, 43; 14, 5) bringt, und wenn Mt 9, 31 auch von dem sonst nur bei Markus stehenden Ungehorsam der Geheilten gegen Jesu Anordnung zu lesen ist. Wir dürfen also dem Matthäusberichte vertrauen: Jesus zog, nachdem er das Jairushaus verlassen, seines Weges weiter und empfing die Huldigung zweier Blinden, die er wahrscheinlich innerhalb seines Hauses heilte; vgl. Jo 2, 12.

12. Die Heilung eines besessenen Stummen Mt 9, 32 f.

Der Evangelist will durch eine letzte Wundererzählung vor Augen führen, wie Jesus auch im eigenen Hause nicht Rast und Ruhe fand. Wieder ist Mt 8, 20 das Leitmotiv. Am Abend des segensreichen Matthäustages brachte man, als die geheilten Blinden hinausgegangen waren, einen besessenen Stummen vor Jesus. Nach der Austreibung des Dämons redete der Stumme. Das ist alles, was der Evangelist über dieses letzte Wunder berichtet. Der sich an diese wortkarge Skizze anschließende Satz: Die Volksmassen staunten und sagten: So etwas ist in Israel niemals vorgekommen, scheint die Unterschrift der ganzen Bilderreihe (Mt 8, 18—9, 33) darzustellen. Die mißgünstige Äußerung der Pharisäer (Mt 9, 34): Im Bund mit dem Fürsten der bösen Geister treibt er die bösen Geister aus, gilt sogar als Einschub aus Mt 12, 24. Nach der Zweiquellentheorie wird die Federzeichnung Mt 9, 32 f bald aus der Qquelle abgeleitet, bald mit Mt 12, 22 f zusammengeworfen. Nach Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, S. 42, soll sogar Mt 9, 27—33 mit Mt 12, 22 identisch sein. In Mt 12, 22 sollen die beiden Blinden und der Taubstumme zu einer einzigen Person zusammengefaßt sein, die zugleich blind und taubstumm ist. Die Worte Mt 9, 32: Als sie aber hinausgegangen, würden bloß die Verbindung herstellen, ohne absichtlich den Zudrang zu malen (Klostermann). Es ist aber

reine Willkür, diese verschiedenen Berichte: von der Heilung eines besessenen Stummen und wieder eines Stummen, der zugleich blind war, in eins zusammenzuwerfen. Nach Mt 11, 5 und sonst muß ja Jesus viele Blinde und Taubstumme geheilt haben. Mt 12, 22 ist durch Lk 11, 14 in seiner Eigenart gestützt. Freilich weicht Lk 11, 14—16 im Wortausdruck und in der historischen Einleitung der sich anschließenden Streitrede so stark von Matthäus 12, 22 ff ab, daß auch von einer gemeinsamen Quelle der beiden Evangelien (Q) keine Rede sein kann (vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, S. 453).

Resultate.

Die Quellenanalyse des Wunderzyklus (Mt 8 und 9 mit Parallelen) hat im Grunde keine anderen Resultate ergeben als unsere frühere Studie über die synoptische Frage (Bibl. Zeitfragen VII, 4).

Unbestritten geht Lukas im Gefolge des Markus, den er vielfach besser stilisiert, einigemal sachlich kürzt oder auch ergänzt. Auch der griechische Matthäus zeigt öfter eine stilistische Verbesserung des Markustextes, mag diese indirekte Beeinflussung des Textes durch die mündliche Verdolmetschung des aramäischen Matthäus (= Markus) oder durch den Lukastext veranlaßt sein.

Von den beiden Grundelementen der Zweiquellentheorie: Markuspriorität und Q haben wir auch im Wunderzyklus kein Lebenszeichen gefunden.

Wir konnten aber wohl überzeugend nachweisen, daß von einer Ableitung des Matthäusevangeliums (Mt 8 und 9) von Markus keine Rede sein kann.

Weniger deutlich jedoch trat in unserer partiellen Untersuchung die gelegentliche Abhängigkeit des Markus von Matthäus zutage. Dagegen scheinen wieder Matthäus und Lukas einander selbständig gegenüberzustehen.

Als letzte Quelleneinheiten der Synoptiker erschienen so auch diesmal wieder:

1. Die noch sämtlichen Synoptikern zur Verfügung stehende mündliche Überlieferung,

2. als Quelle des Markus die Petruserinnerungen, wohl auch das gerade hier auf den Apostel Matthäus (vgl. Mt 9, 9) hinweisende Matthäusevangelium,

3. für Lukas und den griechischen Matthäus das Markusevangelium.

Biblische Zeitfragen
Dritte Folge. Heft 1.

Jesus und Paulus.

Von

Dr. P. Dausch,

ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Dritte Auflage.

Münster in Westf. 1912.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 14. Februarii 1912.

Poggenburg,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 1406.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Jesus der Herr, Paulus der Knecht, das war des Apostels Paulus selbsteigene felsenfeste Überzeugung. Jesus Christus, der Stifter der christlichen Religion, der größte Name der Weltgeschichte — Paulus, sein genialer Schüler, sein treuer Dolmetscher: so dachte und betete die christliche Vorzeit, so bekennt die gläubige Christenheit auf dem weiten Erdenrunde.

In diese jahrtausendalte Harmonie mischen sich in der neuesten Zeit schrille Dissonanzen: Hie Jesus, hie Paulus! Fort mit Paulus, zurück zu Jesus! Keine persönliche Berührung fand zwischen Jesus und Paulus statt, nicht einmal eine Übereinstimmung in der Lehre läßt sich nachweisen. Es sind nicht bloß Dilettantentheologen[1]), welche in Paulus „den Quellenvergifter und Irrlehrer" sehen und im Interesse einer „deutschen Religion", „der künstlerischen Religion des Jesus" den „Paulusgeist" ausscheiden wollen. Auch ernsthafte Forscher, ja Meister des Faches werden irre an Paulus, sehen in ihm einen Fälscher der schlichten Jesusreligion, den Begründer des Erlösungsglaubens, ja den zweiten Stifter des Christentums.

Zur Geschichte dieser Streitfrage.

Der Mutterboden unseres Problems liegt in der modernen Leben-Jesu-Forschung.

Gewiß hat „der Spätling" unter den Aposteln schon zu seinen Lebzeiten bei den „Falschbrüdern", bei den judaistischen Parteien heftige Opposition gefunden. Die Gegensätze lagen aber damals in der Gesetzesfrage, die Paulus im Geiste Jesu fortgebildet hatte. Der Apostel konnte sich auf göttliche Offenbarung stützen und so das gesetzesfreie Heidenevangelium zum Siege führen. Antinomistische und gnostisch-manichäische Sekten, wie sie seit der apostolischen Zeit bis zu den Paulicianern auftraten, beriefen sich mit Unrecht auf Paulus.

[1]) Michel, O., Vorwärts zu Christus, Fort mit Paulus², 1906.

Als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Marcion das paulinische Evangelium der „judaistisch verderbten" Lehre der Altapostel schroff gegenüberstellte, hielt die Kirche schützend ihren mächtigen Arm über die Fundamente der überkommenen Lehre. Wenn dann auch Luther das paulinische Evangelium vom rechtfertigenden Glauben in den Vordergrund stellte, eine scharfe Kluft zwischen dem Evangelium der Altapostel, zwischen Jesus und Paulus hat er, von seinem Urteil über den Jakobusbrief abgesehen, nicht eröffnen wollen.

Die große Wende führte der seit mehr denn 100 Jahren mächtig gewordene biblische Rationalismus herbei. Als Kern der alten Streitigkeiten über den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Glauben und Werke war der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, zwischen Natur und Übernatur übrig geblieben. Seit man anfing, auch das Leben Jesu nach rein geschichtlicher Methode zu schreiben, trat von selbst die menschliche Natur Jesu in den Vordergrund, bis schließlich der „dogmatische" Christus vor diesem „historischen" Christus verblaßte. Von Reimarus bis Strauß, von Schleiermacher bis Harnack ward immermehr das goldstrotzende Prachtgewand des Gottessohnes zerknittert und das alleinige Recht des schlichten, kühnen Rabbi Jesus proklamiert. Wie sollte vor diesem, seiner Gottheit beraubten Jesus die scharf umrissene, allen Deutungskünsten trotzende Gottesgestalt des paulinischen Christus bestehen können? So ging man daran, den paulinischen Christus, die paulinische Theologie zu dem, seiner Übernatur entkleideten, den „ältesten Quellen" abgepreßten synoptischen Jesus in Gegensatz zu stellen und für die paulinische Theologie immanente, später religionsgeschichtliche Quellen zu suchen. Der paulinische Christus sollte ein Erzeugnis selbsteigener „Visionen" des Apostels oder auch eine Verschmelzung der altjüdischen, apokalyptischen[1]) Christuserwartung mit dem von Paulus in einer „Vision" geschauten Christus sein.

Schon im Jahre 1816 schrieb der Dillinger Hermeneutik-Professor J. B. Gerhauser in der „Vorerinnerung" seines Schriftchens: Charakter und Theologie des Apostels Paulus die bezeichnenden Worte: Manche sogenannte Rationa-

[1]) Unter „Apokalyptik" ist die etwa seit 200 v. Chr. einsetzende, auf den alttestamentlichen Propheten fußende Geistesströmung zu verstehen, welche die Ankunft und die Vollendung der Gottesherrschaft in Israel enthüllen will (Henoch, 4. Esra, Baruch).

listen haben es selbst gefühlt, daß ihre moderne Dogmatik mit dem Lehrbegriff des Apostels Paulus im Widerstreit liege, und sich daher zur Rettung oder Beschönigung ihres Systems die kühne Behauptung erlaubt, daß Paulus als ein jüdischer Gelehrter ein ganz neues, von der reinen Lehre Jesu selbst abweichendes Christentum gebildet und verkündet habe.

Zunächst freilich schien „der Begründer der neueren historischen Erforschung der christlichen Urzeit", F. Ch. Baur, Jesus und Paulus nicht in Gegensatz stellen zu wollen. Paulus sei noch ganz unter dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu gestanden. Gleichwohl tritt im System der Tübinger Tendenzkritik Jesus zurück hinter Paulus, der das „sittlich Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Erhabene" in Jesu Person zum Siege führte, mit der geschichtlichen Person Jesu aber wenig Berührung habe. Das ganze christliche Bewußtsein Pauli hänge „an den großen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu", der zum himmlischen Leben erweckte Christus habe dem geistigen Auge Pauli die rein geistige und die rein sittliche Religion gebracht [1]). Auf den Schultern Baurs haben Holsten [2]), O. Pfleiderer [3]), Weizsäcker [4]), Weinel [5]), Wernle [6]) diese Losreißung Pauli von Jesus noch wirksamer vollzogen, doch hielten diese Theologen immerhin des Apostels Frömmigkeit und gesetzesfreies Evangelium mit der religiösen Eigenart Jesu wesensverwandt; sie glaubten mit Wellhausen, A. Harnack u. a., Paulus der Jünger habe, so unabhängig er Jesus gegenüberstehe, den Meister doch am besten verstanden.

Ganz anders William Wrede [7]). Ihm gilt die in der modernen Theologie vorherrschende Anschauung, Paulus sei der theologische Ausleger und Fortsetzer Jesu, für ein nicht geringer geschichtlicher Irrtum [8]). Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu habe die paulinische Theologie nicht bestimmt [9]). Paulus habe das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht und auf die Heilstatsachen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Christi begründet [10]). Vom Glauben an diesen „Mythus" hänge nach Paulus das Heil ab, während sich bei Jesus „alles um einen aus höchstem Individualismus gebornen ethischen Imperativ" bewege [11]). Aus all dem folge, daß Paulus als zweiter Stifter des Christentums anzusehen sei. Dieser zweite Stifter habe ohne Zweifel gegenüber dem ersten im ganzen sogar den stärkeren, nicht den besseren Einfluß ausgeübt [12]).

---

[1]) Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906, S. 2.
[2]) Das Evangelium des Paulus II. Die Paulinische Theologie, 1898.
[3]) Der Paulinismus², 1890; Das Urchristentum², 1902.
[4]) Das apostolische Zeitalter², 1902.
[5]) Paulus, der Mensch und sein Werk, 1904.
[6]) Die Anfänge unserer Religion², 1904. [7]) Paulus², Tübingen, 1907.
[8]) Paulus, S. 90. [9]) Ebd., S. 95. [10]) Ebd., S. 103.
[11]) Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, 1897, S. 67.
[12]) Paulus, S. 104. Während Luther das reine Christentum bei Paulus wiedergefunden haben wollte, vertritt auf dem Standpunkt Wredes und Genossen bereits Paulus nicht mehr das lautere Evangelium.

Solche grundstürzende Anschauungen haben freilich auch im Schoße des Protestantismus heftige Bekämpfung gefunden.

Schon Paret [1]) hatte Stellung genommen gegen die Tübinger Tendenzkritik. Den traditionellen Standpunkt verteidigen Roos [2]), Rösgen [3]), Gloatz [4]), in abgeschwächter Form auch noch Heinrici [5]), Wendt [6]), Titius [7]), dann wieder Ihmels [8]), Ruegg [9]), Walther [10]), gründlich und ausführlich Feine [11]). Wertvolle Bemerkungen zu unserer Frage finden sich bei H. J. Holtzmann, Zum Thema Jesus und Paulus in den protestantischen Monatsheften, 1900 [12]).

Gegen Wrede, dem in der gleichen Tendenz Lagarde [13]), v. Hartmann, G. Wobbermin, in milder Form auch v. Soden [14]) vorangingen, wandten sich im Sinne der Rechtfertigung Pauli J. Kaftan [15]), A. Jülicher [16]) und A. Meyer [17]). Kölbing [18]) bekämpft die Leugnung einer geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus, denn Jesus und Paulus zeigen einen nah verwandten religiösen Typus. Die historische Wahrscheinlichkeit spreche also für eine entscheidende Einwirkung Jesu auf Paulus, die sich Kölbing im Sinne einer reflexionsmäßig bedingten Vision denkt. Gegen die Abschwächungen und Beschönigungen Kaftans und Jülichers will zuletzt J. Weiß [19]) den scharfen Gegensatz zwischen der Jesusreligion und dem Christusglauben Pauli im Sinne Wredes wieder mehr herausstellen. Doch habe Paulus eine deutliche Kenntnis

[1]) Paulus und Jesus, Jahrb. für deutsche Theologie, 1858.

[2]) Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn, 1887.

[3]) Die apostolische Verkündigung und die Geschichte Jesu, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie, 1895.

[4]) Zur Vergleichung der Lehre Pauli mit der Jesu, Theol. Studien und Kritiken, 1895.

[5]) Jesus und Paulus, Neues Sächsisches Kirchenblatt, 1895.

[6]) Die Lehre des Paulus, verglichen mit der Lehre Jesu, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1894.

[7]) Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900.

[8]) Jesus und Paulus, Neue kirchliche Zeitschrift, 1906.

[9]) Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus, 1907.

[10]) Pauli Christentum Jesu Evangelium, 1908.

[11]) Jesus Christus und Paulus, 1902; Paulus als Theologe, 1907.

[12]) Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 8, A. 1.

[13]) Deutsche Schriften I, 1878.

[14]) Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, Theologische Abhandlungen, 1892.

[15]) Jesus und Paulus, 1906.

[16]) Paulus und Jesus, 1907. Ähnlich Breitenstein, Jésus et Paul.

[17]) Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907. M. betont allerdings mehr den Unterschied als die Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus. Seine Parole ist: Durch Paulus zu Jesus!

[18]) Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906.

[19]) Paulus und Jesus, 1909.

des irdischen Jesus gehabt und in der Weise Kölbings sei bei allen Gegensätzen zwischen Jesus und Paulus eine tiefgehende Übereinstimmung und geistige Berührung zwischen Jesus und Paulus festzuhalten.

Die katholische Forschung blieb von diesen neuzeitlichen Strömungen fast unberührt [1]), nur Loisy und andere Modernisten huldigten auch hier dem Zeitgeist. Infolgedessen hat auch der letzte Syllabus des Papstes Pius X. in These 31, 38 und 60 [2]) Stellung gegen einzelne dieser modernen Aufstellungen genommen.

Angesichts dieser Entwickelung der Kontroverse erscheint es als eine reizvolle Aufgabe, das persönliche und Lehr-Verhältnis zwischen Jesus und Paulus im Rahmen dieser „Biblischen Zeitfragen", wenigstens in den Grundzügen, auch einmal vom katholischen Standpunkt aus näher zu beleuchten. Handelt es sich doch hier um die Fundamentalfrage der ganzen christlichen Religion. Selbstverständlich brauchen wir nicht Jesus und Paulus in allseitige Parallele zu setzen. Angesichts der Bestreitung einer persönlichen und geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus sehen wir es für unsere Aufgabe an:

1) Grundlegend das persönliche Verhältnis Jesu zu Paulus in der Christophanie vor Damaskus und in des Apostels Leben und Wirken herauszustellen, und das kann überzeugend nur geschehen, wenn wir die Realität jener Christuserscheinung sichern können.

2) Die Untersuchung über die Übereinstimmung Jesu und Pauli und das will hier heißen, über die Abhängigkeit Pauli in den Lehranschauungen wird dann eine Bestätigung dieses persönlichen Verhältnisses ergeben. Selbstverständlich würde eine etwaige Fortbildung der Anschauungen Jesu durch Paulus gleichfalls mit dem persönlichen Verhältnis zu vereinbaren sein.

---

[1]) Die Spezialfrage: Jesus und die Heidenmission behandelte Meinertz, 1908.

[2]) These 31: Die Lehre von Christus, welche Paulus, Johannes und die Konzilien von Nicaea, Ephesus und Chalcedon überliefern, ist nicht diejenige, welche Jesus selbst vorgetragen hat, sondern diejenige, welche das christliche Bewußtsein über Jesus entwickelt hat.

These 38: Die Lehre von dem sühnenden Tode Christi ist nicht evangelisch, sondern nur paulinisch.

These 60: Die christliche Lehre war in ihren Anfängen jüdisch, und wurde dann in aufeinander folgenden Entwickelungsstufen paulinisch, johanneisch, zuletzt hellenisch und universal.

Das kontradiktorische Gegenteil dieser Sätze ist somit die Lehranschauung der katholischen Kirche.

I. Das grundlegende persönliche Verhältnis zwischen Jesus und Paulus.

1. Vor den Toren von Damaskus.

Grundlegend für die Abhängigkeit Pauli von Jesus ward nach dem Selbstzeugnis des Apostels die Christophanie vor Damaskus, welche eine völlige innere Umwandlung Pauli bewirkte.

Als sich Paulus nach einer fünf- bis sechstägigen Reise mit seinen Begleitern der Stadt näherte, umstrahlte ihn nach den hl. Urkunden [1]) zur Mittagszeit ein himmlisches Licht, nach altbiblischer Auffassung das Sinnbild der überirdischen Hoheit und Gegenwart Gottes, hier der sichtbaren Erscheinung Christi (Apostelg. 9, 7. 17. 27, besonders 1 Kor. 9, 1; 15, 8) und eine wunderbare Stimme fragte ihn vorwurfsvoll: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Dem Apostel ist der hebräische Klang der Worte unvergeßlich geblieben [2]). Als Paulus Aufschluß verlangte, offenbarte sich Jesus und gab ihm Anweisungen für die Zukunft. Auch die Begleiter Pauli erfuhren die Wirkung der Erscheinung, sie standen sprachlos infolge des Schreckens. Empfindlicher aber ward Saulus getroffen. Er war niedergefallen zur Erde (nach Apg. 26, 14 „wir alle"), und als er sich wieder aufrichtete, sah er nichts d. h. war er blind. Eine tiefe Traurigkeit befiel ihn. Als er von seinen Begleitern nach Damaskus hineingebracht war, nahm er drei Tage weder Speise noch Trank zu sich und rang im heißen Gebete um Licht in seiner leiblich-geistigen Finsternis; auf Gottes Geheiß erhielt er dann von Ananias das Augenlicht und die hl. Taufe. Und schon nach einigen weiteren Tagen verkündigte der Apostel in Damaskus Jesus als den Sohn Gottes.

Was war geschehen? Ein gewaltiger Umwandlungsprozeß war in Pauli Seele vorgegangen. Paulus selbst teilte von nun an sein Leben in zwei scharf geschiedene Hälften. Plötzlich, wider Erwarten hatte in seinem Geist die Überzeugung von der Auferstehung, von der Messianität Jesu Wurzel gefaßt. Der Gnadentag von Damaskus schuf aber nicht bloß seine Überzeugung um, auch sein ganzes Wollen und Sein ward umgewandelt. Der Apostel empfand seine Bekehrung als Neuschöpfung und beschreibt sie mit den gewaltigsten Bildern: Wie am Schöpfungsmorgen das Licht aus dem Dunkel hervorbrach, so ist Paulus durch die Bekehrung ein neues Geschöpf geworden (2 Kor. 4, 6; 5, 17; Gal. 6, 15). Dieser Tag von Damaskus sah sein vergangenes Leben sterben (Gal. 2, 19). Paulus fühlt von nun an, daß ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt (Gal. 6, 14). Die himmlische Erscheinung hat aber auch Paulus ins Herz

[1]) Apg. c. 9; 22; 26; Gal. 1, 1—16; 1 Kor. 9, 1; 15, 8.
[2]) Apg. 26, 14.

hineingeleuchtet (2 Kor. 4, 6) und ihm den Sohn Gottes geoffenbart (Gal. 1, 16). Bereits sieht auch der Apostel erfüllt, was seines Herzens Sehnen war, er fühlte sich als Erben und Bürger des messianischen Reiches. So sicher aber in den biblischen Berichten verbürgt ist, daß keine Brücke hinüberführt von der früheren Weltanschauung Pauli zur neuen, über den ganzen, vollen Inhalt der Christophanie lassen die Quellen einige Dunkelheit. Nach Apg. 26, 16 ff. ist Paulus an jenem Tage bereits auch zum Heidenapostolat berufen worden, nach Apostelgeschichte Kap. 9 und 22 scheint dieses Amt ihm wenigstens während der drei Tage nach der Christophanie durch Ananias übertragen worden zu sein. Jedenfalls lagen in dieser Christusoffenbarung bereits die Keime des ganzen paulinischen Evangeliums beschlossen. So wurde am Gnadentag von Damaskus in Paulus die Überzeugung von der Messianität und Gottessohnschaft des auferstandenen Jesus von Nazareth, der Glaube an die Erlösung und Rechtfertigung durch diesen gekreuzigten und zur Rechten Gottes erhöhten Christus grundgelegt. Einzelne katholische Theologen (Weber, Belser, Gutjahr) haben die Sondermeinung vertreten, daß dem Apostel erst einige Tage nach der Christuserscheinung die Offenbarung des Sohnes (Gal. 1, 16) aufgeleuchtet sei; denn Paulus habe eine Zeitlang nach 2 Kor. 5, 16 eine tieferstehende Erkenntnis Christi festgehalten. Mit Recht ist diese Deutung der Beweisstellen (Gal. 1, 15 f.; 2 Kor. 5, 16), die auf die Christophanie selbst bezogen werden müssen, zurückgewiesen worden, so zuletzt von Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus [1]).

Aber verdient auch der biblische Bericht über die Christophanie Glauben?

Es ist vor allem die Fülle von durchaus unanfechtbaren Zeugnissen, die uns hier überwältigen muß. Einige kleinere literarische Unebenheiten, wie sie sich in den Parallelberichten der Apostelgeschichte selbst finden, können nie und nimmer den Kern der Erzählung erschüttern.

Für eine objektive, reale Christuserscheinung spricht zuvörderst das klare deutliche Selbstzeugnis Pauli, der durch Wort und Tat zeitlebens versicherte und bekräftigte, daß durch jene Erscheinung des Auferstandenen seinem ganzen Sein eine

[1]) 1907, S. 95 ff.

entgegengesetzte Richtung, ein neuer Lebensinhalt gegeben worden sei. Auch die Gefährten Pauli müßten sich getäuscht haben. Die ganze Kette von göttlichen Tatsachen: Die Erblindung Pauli, die Doppelvision des Paulus und Ananias, der Besuch des Ananias, die plötzliche Heilung und schließlich das einzigartige weltgeschichtliche Wirken des Völkerapostels setzt eine objektive reale Offenbarung Christi voraus. Der Apostel selbst gebraucht Ausdrücke (1 Kor. 9, 1 und 1 Kor. 15) für diese Erscheinung, die im Umkreis lauter Wörter stehen, die im eigentlichen Sinne genommen werden müssen. So steht sehen, wurde gesehen dem begrabenwerden, auferwecktwerden gegenüber. Schon durch die Aneinanderreihung der paulinischen Erscheinung Christi an die leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen vor den übrigen Aposteln (1 Kor. 15, 5 ff.) wird der Realcharakter der Christophanie vor Damaskus verbürgt. Wie könnte auch sonst der Apostel die leibliche Auferstehung der Christen durch die Christophanie und die Christuserscheinungen vor den übrigen Aposteln beweisen? Paulus selbst unterscheidet auch deutlich die ihm zuletzt von allen Aposteln zuteil gewordene Christuserscheinung von gewöhnlichen Visionen, die ihm oft im späteren Leben gewährt wurden, von denen er aber nicht gern redete (2 Kor. 12, 1 ff.), während er der Christophanie vor Damaskus sich frei und offen rühmte. Nicht minder hatten auch seine Zeitgenossen, die biblischen Autoren, z. B. Lukas, ein deutliches Gefühl dieses Unterschiedes (z. B. Apg. 21, 4. 11).

An diesen großen geschichtlichen und psychologischen Tatsachen, am Gesetz vom zureichenden Grunde, von Ursache und Wirkung scheitern alle modernen Ausdeutungsversuche der Christophanie, wie sie insbesondere die Visionshypothese vertritt [1]). Als Wahrheitskern der Visionshypothese könnte nur eine gewisse äußere Disposition Pauli, seine bona fides in der Verfolgung der Christen, seine geringe Befriedigung in seinem Gesetzeseifer, der stille unbemerkte Einfluß und die Segensmacht des Christentums in Stephanus und in den ersten Christen u. a. m. in Betracht kommen [2]).

Wenn aber Paulus vor Damaskus auch nur den erhöhten

[1]) Über die religionsgeschichtliche Erklärung des Christusbildes Pauli siehe unten S. 19.

[2]) Näheres über die Visionshypothese siehe etwa Mosle, a. a. O. S. 119 ff.

Christus geschaut hat, der Apostel mußte durch die reale Erscheinung Jesu überzeugt sein, daß mit diesem erhöhten Christus auch der irdische Christus, der Christus, der geboren wurde, wirkte und am Kreuze starb, identisch ist. Zu einer Vergleichung des irdischen Jesus mit dem erhöhten Christus zwang schon des Apostels frühere Kenntnis Jesu, wie sie wohl nach der wahrscheinlichsten Deutung in der Stelle 2 Kor. 5, 16: Wenn ich aber auch Christus nach dem Fleisch erkannt (gekannt) habe — ausgesprochen ist. Die Vertreter der Visionshypothese, ja gerade diese, wie neuestens J. Weiß gezeigt hat, müssen sogar eine frühere persönliche Kenntnis Jesu von seiten Pauli annehmen, wenn sie die Entstehung der Christusvision erklären wollen [1]).

Nach Paulus gehörte darum die Auferstehung und Verklärung Jesu zum historischen Christus. Das wird Bestätigung finden in der mit der Bekehrung beginnenden Lebensgemeinschaft Pauli mit Jesus.

2. „Christus lebt in mir."

Die mächtige Stoßkraft, die Paulus bei der Christophanie vor Damaskus erfaßte, entfaltete sich auch im späteren Leben und Wirken Pauli. Am liebsten nennt sich der Apostel Sklave, Knecht, Diener, Bote Christi (Röm. 1, 1; 1 Kor. 4, 1. 2; 2 Kor. 4, 5 und oft). Von Christus, seinem königlichen Herrn, hat er Auftrag und Apostolat empfangen (Röm. 1, 5; Epheſ. 1, 1). Als Arbeitsgebiet erscheint deutlich das religiöse, Paulus führt sich als Opferpriester Christi ein (Röm. 15, 16).

Wie die Einsetzung in seinen Beruf, so ist auch seine ganze Wirksamkeit, sein Leben und Sterben ein Dienst Jesu Christi.

Das vor Damaskus gelegte Samenkorn wirkte sich gewiß psychologisch aus, so zunächst im Verkehr mit Ananias, mit den Jüngern in Damaskus, dann in der Einsamkeit Arabiens und im Umgang mit den Aposteln (Gal. 1, 18) und einigen Apostelschülern, wie Barnabas, Silas u. a. Aber auch von einer Mehrheit von „Gesichten und Offenbarungen des Herrn" schreibt Paulus den Korinthern (2 Kor. 12, 1 ff.), sie werden dem Apostel in seinen neuen Gedankengängen Leuchte gewesen sein.

Vor allem sein religiössittliches Leben zeigt in Christus-

[1]) Paulus und Jesus, S. 22.

entbundene Kräfte. Christus, ruft einmal Paulus aus, ist mir das Leben (Phil. 1, 21). Für Christus leidet er (Phil. 1, 29 f; 3, 10). Immer sucht er nur die Ehre seines Herrn, nicht seine eigene (Gal. 6, 14). Den Ältesten von Ephesus beteuert er: Bande und Verfolgungen achte ich nicht, ja mein Leben ist mir nicht zu teuer, um nicht mit Freuden meinen Lauf zu vollenden und dem Beruf, den der Herr mir gegeben, ein Verkünder der göttlichen Huld zu sein, ein Genüge zu leisten (Apg. 20, 24). Der Gnadenstrahl, der seine wutschnaubende Seele vor Damaskus getroffen, entzündete in seinem Innern eine Flamme heiliger Liebe zu Jesus, dessen Huld und Gnade er mit dankbarster Gegenliebe zu vergelten sucht. In der Ausübung seines Amtes bewährt er sich in allem als Diener Gottes durch große Geduld, in Trübsalen ... in Erkenntnis, in ungeheuchelter Liebe, im Worte der Wahrheit, in Gottes Kraft ... (2 Kor. 6, 4 ff.). Im Gefühle überschäumender Liebe ruft er aus: Die Liebe Christi drängt mich, läßt mich nicht los (2 Kor. 5, 14). Keine Macht der Erde, keine Macht der Engel kann mich trennen von der Liebe Gottes, der Frucht der Gnade Christi (Röm. 8, 35). Das ihn durchflutende religiöse Leben war entzündet worden an der Gnadentat Jesu, der für alle gestorben ist, damit auch die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist (2 Kor. 5, 14 ff.). Durch eigene Formeln drückt der Apostel den großen Gedanken aus, daß Christus seines Lebens Inhalt ist. Christus lebt in mir (Gal. 2, 20) entspricht der Vorstellung: Ich lebe in Christus, dessen Geist und Kraft mich umwaltet.

Der Christus aber, der im Apostel lebt, ist der erhöhte, aber auch der irdische Christus, Christus in seiner Gesamterscheinung. Daß auch das Bild des irdischen Christus seine Seele gefangen hält, ergibt sich deutlich aus der Schilderung seiner apostolischen Lebensführung. „Uns wird geflucht und wir segnen, wir erleiden Verfolgung und dulden, wir werden gelästert und beten (1 Kor. 4, 12 f. vergl. mit Matth. 5, 11 f.; Luk. 6, 28). Bei der Sanftmut und Demut Jesu — des irdischen Jesus — bittet er die Korinther (2 Kor. 10, 1). Weil er das Bild des irdischen Jesus vor Augen hat und Nachahmer Jesu ist (1 Thess. 1, 6; 1 Kor. 11, 1), kann er auch mahnen, sein Vorbild in der Lebensführung nachzuahmen (Phil. 3, 17 und oft).

3. Auf den Pfaden der Weltmission.

Christus ist aber auch die Lebensaufgabe Pauli in seinem Amt als Heidenapostel. Wohl beruft sich der Apostel hier nicht auf besondere Anweisungen des irdischen Jesus. Immer wieder betont er aber, daß er sein Heidenapostolat vom erhöhten Christus empfangen hat, daß der Geist Christi ihn auf allen seinen Wegen leitet, ihn tröstet und stärkt in den schweren Missionsarbeiten z. B. Apg. 18, 9 in Korinth, ihm genaue Anweisungen gibt, wohin er seine Missionsreisen ausdehnen soll. Als Paulus und seine Gefährten Phrygien und die Landschaft Galatien durchzogen, wurden sie durch den Hl. Geist abgehalten, das Wort Gottes in Asien zu verkündigen (Apg. 16, 6). In Mysien angelangt, versuchten sie, nach Bithynien zu reisen, und der Geist Jesu gestattete es ihnen nicht (Apg. 16, 7). In Troas erhielt Paulus die Weisung, nach Mazedonien zu ziehen (Apg. 16, 9).

Aber gerade in der Weltmissionsfrage empfindet die moderne Theologie einen klaffenden Gegensatz zwischen Jesus und Paulus. Jesus hat durch Wort und Tat bekräftigt, daß er nur zu den verlornen Schafen des Hauses Israel gesandt sei (Mt. 10, 6; 15, 24). Der Heiland hat auch seinen Jüngern verboten, zu den Heiden zu gehen, in eine Samariterstadt einzubiegen (Mt. 10, 5). Ein ganz anderes Bild zeigt Paulus. Mit unauslöschlichen Zügen hat er seinen Namen in die Missionsgeschichte eingetragen. Paulus hat mit starker Hand das Christentum aus den Schranken eines engherzigen Judentums herausgeführt, er hat das Banner des gesetzesfreien Heidenevangeliums entrollt und durch die Welt getragen, er hat die Neuheit und Selbständigkeit des Christentums schärfer, wie seine Vorgänger, herausgestellt und so der Weltmission des Christentums die Richtung gewiesen.

Und doch ist Paulus nicht der Begründer der Weltmission des Christentums, wie in den letzten Jahren Harnack in seiner Schrift: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums" [1]) mit den meisten Kritikern der Neuzeit angenommen [2]).

Auch für Jesus ist der Acker, auf den Gott den Samen des Himmelreiches streut, die Welt (Mt. 13, 38). Deutlich hat Jesus den Übergang des Gottesreiches von den Juden zu den

[1]) [2]1906.

[2]) Siehe Meinertz, Jesus und die Heidenmission, 1908, S. 6 ff.

Heiden geweissagt (Mt. 8, 11 f.; 21, 43). Schon gegen das Ende seiner galiläischen Wirksamkeit vollzog sich in der halbheidnischen Dekapolis, bei Cäsarea Philippi die Gründung der neuen Gottesgemeinde. Jesus selbst mußte sich in seiner Werbearbeit auf Israel, das palästinensische Land beschränken, wollte er sich nicht jede weitere Wirksamkeit unter den Juden vermauern. Aber manche Aussprüche Jesu, wie z. B. das Mt. 12, 50 gesprochene Wort: Wer immer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter, zeigen deutlich überjüdischen, universellen Zug.

Gewiß besteht also in der Weltmissionsfrage ein deutlicher Fortschritt vom irdischen Jesus zu Paulus. Aber dieser paulinische Fortschritt war in der Idee bereits vom irdischen Jesus vorgezeichnet, und was noch mehr ist, dieser paulinische Fortschritt beruhte auf neuen, göttlichen Manifestationen des verklärten Christus, auf jener Kette göttlicher Führungen, die mit der Christophanie vor Damaskus beginnen. Auch die Altapostel haben ja vom auferstandenen Herrn den Weltmissionsbefehl erhalten (Mt. 28, 19).

So stimmt also Paulus in der universalistischen Idee des Christentums mit dem irdischen Jesus, dessen Zurückhaltung in der Weltmissionswirksamkeit offenbarungsgeschichtlich, in der göttlichen Heilsökonomie begründet war, völlig überein. In der universellen Wirksamkeit ist Paulus über den irdischen Christus hinausgeschritten, aber er stand dabei in totaler Abhängigkeit vom verklärten Christus. Schärfer hervorzuheben ist wieder der paulinische Fortschritt in der spekulativen Begründung des christlichen Universalismus[1]). Diese letztere ist wieder das Verdienst des im Geiste Jesu denkenden und wirkenden Theologen Paulus.

Doch damit sind wir bereits in eine neue Untersuchung eingetreten.

II. Die Lehranschauungen Jesu und Pauli.

Grundlegende Erwägungen.

1. Hat sich im persönlichen Verhältnis zwischen Jesus und Paulus bei aller im Geiste Jesu fortgebildeten Entwicklung eine

[1]) Eph. 2, 17 f.; 1 Tim. 2, 5 ff. u. a. m.

vollständige Abhängigkeit des Apostels ergeben, so liegt es nahe, auch auf dem Gebiete der Lehranschauungen Jesu und Pauli eine völlige Übereinstimmung zu erwarten. Dieses Verhältnis der Übereinstimmung kann aber nach der geschichtlichen Stellung Jesu zu Paulus nicht Gleichordnung, sondern nur unbedingte Abhängigkeit bedeuten. Während Jesus mit dem Anspruch auftrat, die Vollendung des Gottesreiches zu bringen, erscheint Paulus, den alten Propheten vergleichbar, als Diener und Organ Gottes und Christi. So denkt auch der Apostel selbst: Wir handeln nicht, wie viele andere. Wir verfälschen die göttliche Lehre nicht, sondern tragen sie mit Aufrichtigkeit so, wie sie von Gott gekommen ist und wie Christus sie gelehrt, vor Gottes Augen vor (2 Kor. 2, 17). Wie könnte auch das „auserwählte Werkzeug", das Christus auf ganz außerordentlichem Wege zu seinem Boten und Interpreten machte (Apg. 9, 15), ein von der Lehre Jesu abweichendes Christentum vortragen?

2. Die moderne Kritik bestreitet vom Standpunkt „der reinen Immanenz" aus eine übernatürliche äußere Christophanie, sie erklärt die Bekehrung Pauli aus einer selbsterzeugten oder auf natürlichem Wege entstandenen „Vision". Darum beginnt sie mit der Vergleichung der Lehranschauungen Jesu, um von diesem Resultate aus die Frage nach der persönlichen Beziehung zwischen Jesus und Paulus zu beantworten. Auch wir können unabhängig vom Ergebnis der ersten Untersuchung die Anschauungen Jesu und Pauli miteinander vergleichen und so im Falle der Übereinstimmung der beiderseitigen Lehranschauungen „das persönliche Verhältnis" bestätigt sehen. Dieser Weg empfiehlt sich um so mehr, als die prinzipielle Stellung Pauli zur ältesten geschichtlichen Überlieferung der Lehre Jesu durchaus nicht leicht zu umschreiben ist.

Im Kampfe mit den Falschbrüdern, mit den Judaisten bestreitet der Apostel im Galaterbrief jede menschliche Vermittelung seines Evangeliums, er führt seine Bekehrung und seine Verkündigung unmittelbar auf göttliche Offenbarung zurück. Aber diese polemisch schroffen Worte leugnen nur die menschliche Übermittelung seines gesetzesfreien Gnadenevangeliums; dieses Evangelium hatte Paulus wirklich nicht von den Altaposteln, sondern von Christus empfangen. Im Bewußtsein, dieses durch die Auferstehung und Verklärung Jesu vollendete Evangelium zu

besitzen, hat auch Paulus die Einzelheiten im Leben Jesu zurücktreten lassen, schrieb er doch nur an Gemeinden, welche bereits mit dem irdischen Jesus bekannt waren. Vieles aus dem irdischen Leben Jesu hatte auch für den Apostel nach 2 Kor. 5, 16 keine Bedeutung mehr, seit ihm das geistige Verständnis Christi aufgegangen war. Gleichwohl kennt der Apostel das Leben und Wirken des irdischen Christus genau, wie wir schon gelegentlich betonen konnten. Es wäre auch töricht, jene in der Polemik gesprochenen Worte (Gal. 1) so zu verstehen, als ob Paulus sich gleichsam versperrt hätte gegen jede genauere Kenntnis des irdischen Jesus. Wir haben ja schon bereits erwähnt, wie Paulus die vor Damaskus gewonnene Überzeugung im Verkehr mit den Aposteln und Jüngern des Herrn ausbauen konnte. Gelegentlich beruft sich auch der Apostel auf einzelne Worte und Befehle Jesu, so schreibt er den Korinthern (1 Kor. 9, 14): Der Herr hat angeordnet, daß die, welche das Evangelium verkünden, vom Evangelium leben. Ähnlich 1 Kor. 7, 10; 11, 20 ff. Einmal erwähnt er sogar ein nicht in den Evangelien erhaltenes Herrnwort (Apg. 20, 35). Wir werden aber in unserer folgenden Untersuchung oftmals erkennen, wie Paulus von Christus ergriffen, in seinem Geist gelehrt hat. Daß Paulus auch eine schriftliche Evangelienquelle benutzt hat (Resch), hat sich nicht bewährt.

3. An welchen Kriterien müssen wir aber die Lehranschauungen Jesu und Pauli messen? Das führt uns auf die schwierige Quellenfrage. Es bedarf zwar keines Beweises, daß uns für die Theologie Pauli erstklassige Quellen in den seinen Namen führenden Briefen, auch noch in der Apostelgeschichte zur Verfügung stehen, aber für die Anschauungen Jesu, für das Jesusbild der Verkündigung Jesu haben wir zwei Evangelientypen, die drei synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium. Nun ist aber das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus erst problematisch geworden, seit die moderne Kritik die Synoptiker in Gegensatz gestellt hat zum Johannesevangelium. Wollen wir also hier das wirkliche Problem sehen, dann müssen wir uns auf den Standpunkt der Gegner stellen, wir müssen aus methodischen Gründen die synoptische Überlieferung mit Paulus vergleichen und uns vor allem auf solche synoptische Berichte berufen, in denen die Äußerungen des Selbstbewußtseins Jesu unbestritten sind. Mit Recht hat aber selbst ein kritischer Theologe

wie Jülicher[1]) darauf aufmerksam gemacht, daß in der Frage nach dem ursprünglichen Christusbild, nach der ursprünglichen Form des Christentums die ganze Urchristenheit der paulinischen Auffassung gegenübergestellt werden kann. Denn dieses Zeugnis der Urgemeinde kann am besten verbürgen, ob Paulus über die vorpaulinische Auffassung hinausgeschritten ist. War die Stellung der Urgemeinde zu Paulus eine freundliche, dann kann der Apostel keine Neuerungen eingeführt haben. Damit entfällt für unsere Streitfrage die heutigentags übliche Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Anschauung Jesu und der späteren Eintragung der Gemeindedogmatik. Daß aber die synoptischen Evangelien, speziell das Markusevangelium nicht paulinisch gefärbt sind, glauben wir nicht eigens nachweisen zu müssen[2]). Dagegen müssen wir allerdings das Johannesevangelium zurückstellen, nicht bloß, weil es erst nach der paulinischen Zeit entstanden ist, sondern auch, weil es nach Ansicht der Kritiker „stark von paulinischen Gedanken beeinflußt" sein soll.

4. Es fordert der Rahmen unserer Aufgabe, uns in der Gegenüberstellung der Lehranschauungen Jesu und Pauli auf die Haupt- und Grundfragen des Christentums zu beschränken. Es liegt ja, wie wir gleich sehen, in diesen Fragen der Kern der heutigentags so viel besprochenen Streitfrage „Jesus oder Paulus"? Es soll nach den modernen Kritikern eine Kluft bestehen zwischen Jesus und Paulus in der Christuspredigt, in der Erlösungslehre, in der Stellung zum Gesetz und zum Judentum, im neuen Heilsweg oder in der Rechtfertigungslehre und in der Auffassung der christlichen Heilsvollendung. Wie kann, frägt die Kritik, das paulinische Christusbild in seiner Präexistenz und Gottheit mit dem schlichten synoptischen Selbstbewußtsein Jesu, wie die paulinische Sühnopfertheorie mit der ethischen Erlösungsreligion Jesu, wie der neue Heilsweg, die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne die Werke mit der konservativen Stellung Jesu zum Gesetz in Einklang gebracht werden?

Nicht kann es unsere Aufgabe sein, rein formelle oder gelegentliche Übereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen Jesus

[1]) Paulus und Jesus, S. 13—34.

[2]) Siehe Feine, Jesus Christus und Paulus: Markus und der Paulinismus, S. 135 ff.; Mangenot, Le paulinisme de Marc, in Revue du Clergé Français, Nr. 354 et suiv. Die entscheidenden Stellen werden unten besonders geprüft.

und Paulus, etwa die mehr intuitive Art Jesu, die mehr spekulative des Paulus, den Umfang des etwaigen hellenistischen Einschlags im Gedanken- und Anschauungskreis Jesu und Pauli (J. Weiß) näher zu beleuchten. Auch die Lehranschauungen über die Sakramente, die Kirche, die in der modernen biblischen „Zeitfrage": Jesus und Paulus keine besondere Rolle spielen, fallen außerhalb des Rahmens unserer Studie.

Wie die Gesamtanschauung Pauli über Christus, die Erlösung und Rechtfertigung, so bildet auch die Antithese der modernen Kritik ein geschlossenes Ganze. Es ist deshalb auch nicht möglich, etwa im Sinne der protestantischen Reformation die Rechtfertigungslehre oder im Sinne eines Wrede, Kaftan die Erlösungslehre Pauli als das ein und alles, als die Hauptlehre des Systems herauszuheben. Wir lernen zuerst die Gesamtauffassung der modernen Kritik kennen und wenden uns dann zu den einzelnen Elementen der Streitfrage.

Der Kern unserer Streitfrage.

Die moderne Kritik sieht einen klaffenden Widerspruch zwischen der sogenannten Jesusreligion, der Religion, die in den Sprüchen und Gleichnissen Jesu lebt, und zwischen der von Paulus geschaffenen Erlösungsreligion, wie sie die Orthodoxie alter und neuer Zeit vertritt.

In der Religion Jesu falle der Ton auf die Frömmigkeit des einzelnen, bei Paulus sei die Religion die angeeignete und erfahrene Erlösung selbst. Das Erlösende sei aber nach Paulus in keiner Weise im Menschen, sondern außer ihm, in einem göttlichen Erlösungswerke, das für die Menschheit ein und für allemal das Heil bereitet hat, es liege in der Geschichte, die zwischen Gott und der Menschheit spiele, in der Heilsgeschichte oder in den Heilstatsachen. Wer an das Gefüge dieser Gottestaten glaube, dem falle das Heil zu. Der sittlichen Güte des Charakters sei im Grunde der Glaube an ein Dogma übergeordnet. Die ganze Neuerung des Paulus sei darin beschlossen, daß er die Heilstatsachen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Christi zum Fundamente der Religion gemacht hat. Wolle man den Charakter der Anschauung Pauli kurz bezeichnen, so lasse sich der Ausdruck „Mythus" nicht vermeiden. Der Gedanke, daß ein göttliches Wesen den Himmel verläßt, in Menschenhülle einhergeht und dann stirbt, um wieder zum Himmel aufzusteigen, sei eine mythologische Vorstellung. Gerade in dieser Umbildung der schlichten Jesusreligion sei begründet, daß Paulus als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten sei. Darin liege zum größten Teile auch seine weltgeschichtliche Bedeutung. Paulus habe zuerst die Ideen in das Christentum eingeführt, die in seiner Geschichte bis zur Stunde die einflußreichsten und mächtigsten gewesen sind. Die Heilsgeschichte ist das Rückgrat

des Christentums geworden in allen Kirchen und Sekten. Diese Umbildung des Christentums sei freilich die Vorbedingung gewesen, daß die neue Religion dem Judentum gegenüber selbständig wurde; ohne die Erlösungstheologie hätte das Christentum das Judentum nicht überwinden können. So der entschiedenste Vertreter des Widerstreites zwischen Jesus und Paulus, W. Wrede [1]). Aber selbst Jülicher [2]) hält die „Christusmythologie" des Paulus für eine rücksichtslose Vergewaltigung des in seiner Einfachheit so großen Christusbildes, das wir aus den Evangelien gewinnen könnten. Jesus selbst habe nie von seiner vorirdischen Existenz, nie von einer Knechtsgestalt, die er tragen müsse, nie von einer stellvertretenden Wirksamkeit, die er mit seinem Opfer üben wollte, gesprochen. Von Jesus rühre nicht ein einziges Glied in der wundersamen Kette der paulinischen Christustheologie her. Ihr Ursprung im Kopf des Paulus sei über jeden Zweifel erhaben.

Da J. Weiß [3]) durch Jülicher und Kaftan die Kluft zwischen der Jesusreligion und der Theologie des Paulus und der Urgemeinde wieder außerordentlich verflacht findet, erneuert jetzt derselbe wieder die schroffe Formulierung Wredes. Der Glaube des Paulus (und der Urgemeinde) sei ein fundamental anderer als die Religion Jesu. Für Paulus sei Jesus selbst Gegenstand des Glaubens und der Verehrung. Weiß sieht hier einen Sprung, den keine theologische Kunst heilen könne. Der synoptische, ja selbst der johanneische Jesus erscheine ihm stets mit dem Antlitz zum Vater hingewandt, ihn suchend, zu ihm betend, seine Jünger zu ihm führend, bei Paulus nehme Christus nicht mehr die Stellung des prophetischen Offenbarers Gottes oder des menschlichen Heilsmittlers, sondern der Gottheit selbst ein. Die Jesusreligion stehe also der Christusreligion des Paulus gegenüber. Während Jesus seinen Tod als ein Glied in der Reihe der göttlichen Veranstaltungen zur Errichtung der Gottesherrschaft, aber nicht als nachträgliches Sühnopfer für seine Jünger angesehen habe, gründet Paulus sein eigenes Heil und das Heil auch der Jünger vor ihm auf den Kreuzestod Jesu.

Die moderne Kritik will auch die Entstehung dieser Christustheologie aufdecken.

Wohl dürfe, meint Wrede [4]), der Kern der Christuslehre Pauli nicht zum Geisteserzeugnis des Apostels, zum Werk seiner Phantasie gemacht werden. Denn niemals läßt sich die großartige Sicherheit, Zuversicht und Begeisterung seines Glaubens begreifen, wenn sein Fundament eine selbsterdachte Vorstellung war. Es bleibe nur die einzige Erklärung: Paulus glaubte bereits an ein solches Himmelswesen, an einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte. Im Moment seiner Bekehrung, als ihm Jesus in der lichten Herrlichkeit seines Auferstehungslebens entgegentrat, da identifizierte er ihn mit seinem Christus und übertrug auf Jesus alle die gewaltigen Prädikate, die bereits für das Christusbild feststanden. Paulus habe den irdischen Jesus nicht gekannt. Vertraute Jünger hätten nie glauben können, der Mensch, der mit ihnen in Kapharnaum zu Tisch gesessen oder auf dem galiläischen See gefahren war, sei der Schöpfer der Welt. Jenes ideale Christusbild sei

[1]) Paulus, S. 103 ff. [2]) Paulus und Jesus, 27 ff.
[3]) Paulus und Jesus, 1909. [4]) Paulus, S. 86.

aber auf dem Boden der jüdischen Apokalyptik entstanden oder wie andere wollen, aus dem Morgenland zu den Juden verpflanzt worden, so Brückner [1]).

Gegen diese kritischen Aufstellungen sei schon hier bemerkt. Wenn nach Wrede selbst [2]) die ursprüngliche pauliniſche Christusanschauung durch eine selbstgeschaffene Vision dahin verändert wurde, daß das menschliche Leben Jesu mit seinen Gipfelpunkten: Tod und Auferstehung in jenes Christusbild des Apostels aufgenommen wurde, dann blieb ja doch wieder der Kern der Christuslehre ein Erzeugnis seines Geistes, was auch Wrede nicht befürworten will. Wie hätte auch Paulus einem solch groben Irrtum über die Entstehung seines neuen, in Jesus verkörperten Christusbildes unterliegen können? Das wäre um so unbegreiflicher, als dieses auf Jesus übertragene Christusbild nicht bloß die bisherige Überzeugung über den Haufen stürzte, sondern sogar eine Neuschöpfung, eine Wiedergeburt in Paulus herstellte. Es streitet empfindlich gegen das Gesetz von Ursache und Wirkung, daß ein bereits in Paulus vorhandenes Christusbild die Bekehrung Pauli hervorgerufen haben soll. Wie verschieden ist auch weiterhin das pauliniſche Christusbild von dem damaligen apokalyptischen, das in allen Farben schillerte, das namentlich auch politischen Charakter hatte und die Idee des leidenden Messias vermissen ließ. Gegen die Ableitung des pauliniſchen Christusbildes aus den spätjüdischen apokalyptischen Erwartungen spricht auch der starre Gottesbegriff in der pharisäischen Schule. Schließlich hätte auch das pauliniſche Christusbild bei der Urgemeinde keine Anerkennung gefunden. Die zahlreichen Gegner des Apostels hätten gewiß diesen Zentralpunkt des pauliniſchen Evangeliums am heftigsten angegriffen, während wir doch von einer eigentlichen christologischen Kontroverse aus jener Zeit nichts hören. So ist auch von hier aus jeder immanenten, psychologischen Entstehung des pauliniſchen Christusbildes die Grundlage entzogen und eine reale Christuserscheinung, wie wir sie früher forderten, als notwendig erwiesen.

Zur positiven Rechtfertigung des pauliniſchen Christusbildes zerlegen wir die ganze Christustheologie Pauli in einzelne Momente. Wir handeln zuerst von dem pauliniſchen Christusbild im engern Sinne, wenden uns dann der pauliniſchen Erlösungs-

[1]) Die Entstehung der pauliniſchen Christologie, 1903.
[2]) Paulus, S. 87.

lehre zu und fassen unter dem Titel: Rechtfertigung aus dem Glauben die Kontroversen über die Gesetzesfrage, das Verhältnis von Glauben und Sittlichkeit, die Lehre vom Gottesreich und von der Eschatologie zusammen.

1. Christus, der Herr.

Seit dem Gnadentag von Damaskus hatte Paulus zu erkennen angefangen: Der von mir bisher verfolgte Jesus von Nazareth lebt, der am Kreuze gestorbene „Lügenmessias" ist auferstanden von den Toten. Christus ist der Sohn Gottes, unser Herr, Gott über alles, Weltschöpfer, vorweltlich, ewig.

Das Pathos dieser Aussagen über Jesus Christus wirkt um so mächtiger, je weniger Paulus, etwa in der Weise des Johannesprologs, über Jesus philosophiert, je lebendiger der ganze Christus, der Erlöser und Herr vor seiner Seele steht. In dieser Heilsstellung Christi wurzeln auch die scheinbar ganz entgegengesetzten Prädikate, die Paulus seinem Christus zuteilt: Der Vater sendet den Sohn (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4). Der Vater gibt ihn schonungslos dahin (Röm. 8, 32), macht ihn für uns zur Sünde (2 Kor. 5, 21). Eine Subordination des Sohnes unter dem Vater sollen vor allem die denkwürdigen Worte aussprechen: Wenn Christus alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles sei in allem (1 Kor. 15, 28).

Allein solche subordinatianisch klingende Aussagen wollen bloß neben dem Sohnsverhältnis zugleich den Erniedrigungsstand Jesu hervorheben.

Menschwerdung und Tod sind ferner nicht bloß Werke des Vaters, sie gründen auch in der Liebe des Sohnes (2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 ff.; Röm. 5, 5 ff.). Die Herrschaft, welche der Sohn beim Weltende dem Vater zurückgibt, kam bloß dem Heilsmittler zu, seine göttliche Wesenheit kann keine Einbuße erleiden.

So plastisch auch der Apostel den Eintritt Jesu in die Menschheit ausdrückt, um so nachdrücklicher betont er seine Sündelosigkeit (2 Kor. 5, 21). Gott hat seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches geschickt (Röm. 8, 3) d. h. die Menschheit Jesu ist dem Sündenverderben enthoben geblieben.

Steht Jesus als Glied der Menschheit auch in Parallele zu Adam (Röm. 5, 12 ff.), Christus bleibt doch der weit Überragende.

Der erste Mensch ist irdisch, der zweite, Christus, ein Himmelsmensch (1 Kor. 15, 47).

Nach der Kritik sollen hier philonische oder altorientalische Ideen eingedrungen sein, aber der philonische Himmelsmensch ist nicht der zweite, wie bei Paulus, sondern der erste Mensch. Das orientalisch-apokalyptische Christusbild hat aber, wie früher gesehen, nicht auf Paulus eingewirkt. Erst durch die Auferstehung ist Christus als der zweite Adam offenbar geworden.

Ja, die Auferstehung ist das goldene Tor, durch das der menschgewordene Erlöser einzog, um himmlische Herrlichkeit, Teilnahme an der Majestät Gottes zu erlangen. Jetzt hat ihn Gott als Sohn eingesetzt durch Machterweis (in Macht) [1]), seine ganze gottmenschliche Persönlichkeit, seine menschliche Natur trat jetzt die Sohnesherrlichkeit, die Herrschaft über die Welt und die Feinde des Gottesreiches (1 Kor. 15, 24 f.; Röm. 14, 9), die Regierung der Kirche (Epheſ. 1, 22 f.; 2 Kor. 5, 15) an. Ihm gebührt die Huldigung und Anbetung aller Geschöpfe (Phil. 2, 9 f.; Hebr. 1, 6). So kennt auch Paulus unbestreitbar eine Anbetung Christi (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 12) [2]).

Diese Gottesgestalt war Christus aber auch schon vor der Menschwerdung wesentlich. Denn Christus ist ewiger Gottessohn, ein Abglanz der Herrlichkeit und ein Ebenbild des Wesens Gottes (Hebr. 1, 3), ein wesensgleiches Bild des unsichtbaren Gottes (2 Kor. 4, 4). Wie er an der Daseinsweise oder Gestalt Gottes (Phil. 2, 6) seit Ewigkeit teilnahm, so wohnt in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol. 2, 9). Christus ist deshalb auch der Erstgeborene vor aller Schöpfung (Kol. 1, 15), erhaben über alle Engel (Hebr. 1, 4 f.), über Moses, den Mittler des Alten Bundes (Hebr. 3, 3), ja ausgesprochenermaßen Gott, so wird wenigstens Röm. 9, 5 sachlich und sprachlich am besten verstanden (ähnlich Tit. 2, 13 f.; Gal. 1, 1 und f.). Seine Präexistenz befähigte ihn auch zur Mitwirkung am Schöpfungswerk. Durch ihn ist das All und wir durch ihn (1 Kor. 8, 6). Alles ist durch ihn erschaffen und besteht in ihm (Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2 f.).

Und dieses Christusbild des Paulus soll übereinstimmen mit dem schlichten Selbstbewußtsein des synoptischen Christus, mit dem Christusbild der vorpaulinischen Urgemeinde?

[1]) Röm. 1, 4 und Simar, Die Theologie des hl. Paulus², 1883, S. 159 f.
[2]) Näheres hierüber Juncker, Das Gebet bei Paulus, 1905.

Jesus habe doch seinerzeit den Herrn wenig herausgekehrt (Jülicher). Seine Jünger sollten nicht seine, sondern aller Leute Diener sein (Mk. 10, 44). Den Zebedaiden erklärt er, die Ehrenplätze im künftigen Himmelreiche nicht in eigener Macht verteilen zu können. Selbst das Prädikat gut scheint er Gott allein zuzusprechen, nicht sich selbst (Mk. 10, 18) und der Menschensohn kann keine Auskunft geben über den Termin der letzten Dinge (Mk. 13, 32). Allein diese „Schranken" des synoptischen Christus liegen alle begründet in seinem Erniedrigungsstande, in seiner zeitgeschichtlichen Existenzweise. Gewiß hat auch Paulus den irdischen Christus jederzeit vor Augen. Der spärliche Gebrauch des Jesusnamens (17 ×) ist nicht so zu deuten, als ob das Bild des irdischen Christus für den Apostel verblaßt wäre. Denn Jesus steht bei Paulus auch für Messias (z. B. Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3) und Christus für den irdischen Jesus (z. B. 2 Kor. 4, 5)[1]). Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß Paulus vom Christusbild der Offenbarung, der Christophanie herabblickt auf den irdischen Jesus, während die Altapostel vom irdischen Leben Jesu hinauf zur Gottesherrlichkeit Christi schauten. Das war aber der in der Entwickelung des Gottesreiches gelegene Fortschritt, kein neuer Anfang. Auch der irdische Jesus der Synoptiker wollte mehr sein als ein Menschheits-Heros. Jesus ist auch nach den ältesten Quellen der Sohn Gottes im einzigartigen, wesentlichen Sinne. Denn er stellte sich über die Menschen, sogar über die Engel (Mk. 13, 32), er ist der Sohn und Erbe des Weinberges (Mt. 21, 33 ff.). Und die klassische Stelle für das unvergleichliche Sohnesbewußtsein steht Mt. 11, 28 ff., es sind die volltönenden Worte: Niemand kennt den Sohn als der Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn ... Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden ... Schon auf Erden nahm Jesus ferner göttliche Rechte und Gewalten in Anspruch, so die Sündenvergebung z. B. Mk. 2, 20, das Recht göttlicher Gesetzesinterpretation (Mt. 5, 22), das Weltrichteramt (Mt. 7, 21 ff.; 10, 15. 32 u. a.).

Noch heller werden die Farben, wenn der synoptische Jesus die Schleier fallen läßt von seiner messianischen Zukunft. Jesus wird Allgegenwart zugeschrieben. Wenn zwei oder drei

[1]) Näheres Feine, Die Namen Christi in „Jesus Christus und Paulus", S. 21 ff.

in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen (Mt. 18, 20). Was sonst im Alten Testament von Jahve verkündigt wird, das wird sich in Jesus erfüllen. Der Menschensohn wird die Herrschaft über das Gottesreich antreten und auf den Wolken des Himmels kommen, um die göttliche Funktion des Weltrichters auszuüben (Mk. 14, 62; Mt. 25, 31).

In Jesu Gefolge sind dann die Boten Gottes, die Engel (Mk. 8, 38), die seinem Befehle unterstehen (Mt. 24, 31). So konnte dann auch der Auferstandene die majestätischen Worte sprechen: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden (Mt. 28, 18). Ist das etwas anderes als das Bekenntnis des Paulus zum allmächtigen Gottessohne (Jülicher)? Ähnlich wird auch Jesus in den Petrusreden der Apostelgeschichte unter dem schlichten Namen Herr als Gott verkündigt. Die großen Gottestatsachen, die Auferstehung und Geistessendung sollen dem ganzen Haus Israel kundtun, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christus (nach seiner menschlichen Natur) gemacht hat (Apg. 2, 36). Erst durch seine Auferweckung und Erhöhung ist Christus vollkommen in seine messianische Würdestellung eingesetzt worden. Das verkündigt Petrus auch in seinem ersten Brief (1 Petr. 1, 21). Wer wollte hier nicht eine volle Übereinstimmung in der Schätzung Jesu erkennen! Erst durch die Verherrlichung im Tod konnten die Schleier, die über das Geheimnis des irdischen Christus gebreitet waren, völlig niedersinken und so konnten Paulus und die Zeugen der Auferstehung mehr wie die Synoptiker die ganze Gottesherrlichkeit Jesu verkündigen.

Von einer Präexistenz und von einer Weltschöpfung und Welterhaltung durch Jesus reden allerdings die ältesten Evangelien nicht. Aber das Wort Jesu im vierten Evangelium: Ehe denn Abraham ward, bin ich (Joh. 8, 58) gilt auch bei freieren Protestanten (Feine) als unerfindbar. Analogien dieser Aussagen liegen unmittelbar im wahren Sohnsbegriffe. Auch im „Menschensohnnamen", den allerdings Paulus nicht geltend gemacht, liegt die Präexistenz des Messias [1]). Vielleicht haben verwandte Vorstellungen in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern [2]) hier eingewirkt. Übrigens tritt die Weltschöpferstellung Jesu im Gedankenkreis Pauli völlig zurück hinter seiner Heilsstellung.

[1]) Dan. 7. [2]) Prov. 9; Job 28 u. a. m.

2. Gestorben für unsere Sünden (1 Kor. 15, 3).

Aber gähnt nicht eine jähe Kluft zwischen Jesus und Paulus in der Erlösungslehre?

1. Die Christologie des Paulus erscheint, wie gesehen, fest verkettet mit der Erlösungslehre. So steht im Mittelpunkt der paulinischen Theologie das Kreuz, der Tod Christi. In seinen Gemeinden will der Apostel nichts wissen „als Jesus Christus und diesen als Gekreuzigten" (1 Kor. 2, 2). Groß und herrlich steht vor dem Geist des Apostels das „göttliche Geheimnis", der Ratschluß Gottes, die sündige Welt zu erlösen, zu beseligen (Kol. 1, 26; Eph. 1, 9 f.; 1 Kor. 2, 7). Durch Jesus gefiel es Gott, alles mit sich wieder zu versöhnen, durch sein Blut am Kreuz, sowohl auf Erden als auch im Himmel Frieden zu stiften (Kol. 1, 20 ff.; Eph. 1, 3 ff.). Da die Menschheit dem Fluche der Sünde verfallen war, stellte Gott seinen Sohn als Sühnopfer hin (Röm. 3, 25), machte Gott Christus für uns zur Sünde und zum Fluche (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13) und hat so den Forderungen der Gerechtigkeit genug getan. Jesus selbst hat aber durch freiwillige Übernahme des Todes Gott ein Sühnopfer dargebracht (Phil. 2, 5 ff.; Hebr. 10, 5 ff.), wodurch wir geheiligt worden sind. Sein Blut, sein Opfertod war das Lösegeld, das uns aus der Schuldhaft Gottes befreite (1 Tim. 2, 5. 6; Röm. 3, 24).

Groß und umfassend ist die Erlösung auch nach ihrem Umfang. Jesus hat uns erlöst von der Welt (Gal. 1, 4), von der Sünde, vom „Fleisch" (von der unordentlichen Begierlichkeit), vom Gesetz und vom Tode (Röm. 7, 8 ff.; 1 Kor. 15, 26 u. a.). Selbst über die „Herrscher dieser Welt", die bösen Geister, hat der Auferstandene triumphiert (1 Kor. 2, 6. 8). Wie die Sünde die Harmonie zwischen der irdischen und himmlischen Welt zerstört hat, so hat das Erlösungswerk für die ganze Schöpfung Bedeutung, ist universal im vollsten Sinne des Wortes (Eph. 1, 10; 4, 5 f.; Kol. 1, 20; 1 Tim. 2, 5).

2. Hat aber auch der synoptische Jesus seinem Tod solche Bedeutung für das Heil der Menschheit zugeschrieben? Die moderne Kritik leugnet es. Wrede[1]) hält es für so unwahrscheinlich wie möglich, obwohl der Erlösungsgedanke ein paar Mal ins Evangelium eingedrungen sei. J. Weiß[2]) wendet ein, die Worte Jesu bei den Synoptikern lassen nicht von ferne den

[1]) Paulus, S. 94. [2]) Paulus und Jesus, S. 3.

Gedanken ahnen, als müsse den Jüngern, den Armen im Geiste, den Kindesseelen, den Erwählten, den Söhnen des Friedens erst durch das Blut Christi die Pforte zum Reich Gottes erschlossen werden. Ohne weitere Vermittelung, nur auf Buße und kindlich-demütiges Verlangen hin werde der kleinen Herde das Reich gegeben (Lk. 12, 32). Der Vater schließt den heimkehrenden Sohn ohne weiteres in seine Arme, und dem Gichtbrüchigen wird die Sündenvergebung ohne Bedingung zuteil. Es sei etwas Neues, wenn Paulus das Heil auf die Selbstaufopferung des menschgewordenen und gekreuzigten Christus gründet.

Die moderne Kritik will aber nicht bloß die stellvertretende Genugtuung Jesu aus dem Christentum ausscheiden, sie bestreitet sogar die mit dieser Lehre eng zusammenhängende Heilsstellung Jesu überhaupt. Der gewaltigste Unterschied zwischen Jesus und Paulus liege darin, daß Jesus in allen seinen herrlichen Sprüchen und Reden an den Willen appelliert, durch seine Buß- und Mahnreden zum himmlischen Vater führen will, die Sündenvergebung auch ohne seine persönliche Vermittelung in Aussicht stellt, der Apostel Paulus dagegen alle Erlösung, alle Rechtfertigung, alles Heil an die Person Jesu bindet. Hier sei der Gegensatz zwischen Jesus und Paulus auf seine tiefere und umfassendere Grundlage zurückgeführt. Hie Jesusreligion — hie Christusglaube! Hie ethische Erlösungsreligion, hie dogmatische, objektive Erlösung!

3. Ehe wir zeigen, daß auch nach der ältesten Überlieferung Jesus selbst an seinen Opfertod das Heil knüpft, müssen wir zuerst die breitere Grundlage des Christusglaubens sichern.

Es sei zunächst hier nur im Vorübergehen daran erinnert, daß diese „neueste" kritische These, wie sie Wrede und zuletzt J. Weiß so laut verkündigt, bereits im Aufklärungszeitalter (Semler, Kant) ihre Kreise zog. Ihr gewaltigster Herold ist dann Harnack geworden, der als Parole des ethischen Christentums die Worte schrieb: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein [1]).

Nun sind es aber gewiß unverdächtige Autoritäten, wenn selbst Gegner des biblischen Christentums eine solche Auffassung

[1]) Das Wesen des Christentums, 1905, S. 91.

der Religion Jesu zurückweisen. So erklärte z. B. Ed. von Hartmann, das Wesen des Christentums stecke in der Christologie und sonst nirgends [1]). Schnehen faßt diese Kritik der Modernen in die Worte: Christentum ist Christusreligion, Glaube an die Erlösung allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus ... Nicht Jesus der Mensch, der liebenswürdige Prediger und Sittenlehrer hat dem Christentum den Sieg über die griechisch-römische und germanische Heidenwelt verschafft, sondern Christus, der leidende, am Kreuz gestorbene Gottheiland [2]).

Jene moderne Jesusreligion zerschellt auch an ihren eigenen absurden Konsequenzen. Wie soll sich schon kaum ein Jahrzehnt nach Christi Tod die „schlichte Jesusreligion" mit ihrem Glauben an die Vaterliebe Gottes, an die Unsterblichkeit der Seele und die bessere Gerechtigkeit [3]) in die Christologie der Urgemeinde und Pauli umgewandelt haben? Dann hätten viel eher die Kalthoff, Smith und Jensen recht, welche das Christentum ohne einen historischen Jesus erklären wollen [4]).

Wer ferner Jesus im Sinne der Kritik auf ein rein menschliches Niveau herabdrückt, muß das hohe Selbstbewußtsein Jesu als Geisteskrankheit erklären, wie das unverantwortlicherweise zuletzt de Looften, Rasmussen u. a. getan haben.

Wir können aber auch aus den ältesten Quellen, aus den Synoptikern den positiven Nachweis führen, daß Jesusreligion und Christusglaube eine unlösbare Einheit bilden.

Schon im messianischen Auftreten Jesu lag die Forderung, wer das messianische Heil, das in ihm gekommen, erlangen will, muß sich dem Messias anschließen [5]). Liegt das nicht schon leise angedeutet im Worte Jesu an den Täufer: Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert (Mt. 11, 6; Luk. 7, 23)?

So preist auch Jesus die Jünger selig, weil ihre Augen sehen, ihre Ohren hören, was die Propheten und Frommen des Alten Bundes zu schauen, zu hören gelüstet hatte (Mt. 13, 16). Petrus wird selig gepriesen, weil er die Messianität und Gottes-

[1]) Die Gegenwart, 1901, 7, 210 f.

[2]) Der moderne Jesuskultus, 1906, S. 7.

[3]) Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 33.

[4]) Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, S. 35 ff. Rohr, Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild, 1908, S. 29 ff.

[5]) Mt. 11, 3; Mk. 2, 19 f.

sohnschaft Jesu erkannt hat (Mt. 16, 17). Die Kinder läßt Jesus zu sich kommen und verheißt ihnen das Himmelreich.

Wie dringend lautet die Mahnung, zu seiner Person die rechte Stellung zu nehmen. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut" (Mt. 10, 30). „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Wer aber um meinetwillen sein Leben verliert, der wird es finden" (Mt. 16, 25). Die Wendungen: um Jesu willen, um seines Namens willen u. a. etwas tun oder leiden, wechseln ab mit den bedeutsamen Parallelen: um des Himmelreiches willen (Luk. 18, 29), um des Evangeliums wegen (Mk. 10, 29). Ernst und drohend ruft der Herr seinen Anhängern zu: Wer Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert (Mt. 10, 37). Wenn jemand zu mir kommt und Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder, ja selbst sein eigenes Leben nicht haßt, der kann mein Jünger nicht sein (Luk. 14, 26). Nur wer sich zu Jesus bekennt, kann im Gericht bestehen. Wer ihn verleugnet, wird auch vor Gottes Richterstuhl verworfen werden (Mt. 10, 32). Darum werden auch die Jünger selig gepriesen, wenn man sie um Jesu willen beschimpft und verfolgt und alles Böse fälschlich ihnen nachsagt (Mt. 5, 11). Solche hohe Ansprüche kann aber Jesus erheben, weil er der Stein ist, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden ist (Mt. 21, 42). Jesus ist mehr als Salomo, mehr als Jonas, ja mehr als der Tempel (Mt. 12, 40; 6). In Jesus kommt Gott selbst zu seinem Volke (Mt. 10, 40). Wer darum ihn aufnimmt, nimmt Gott selbst auf (Mt. 10, 40 mit Malach. 3, 1). Als Menschensohn vergibt Jesus die Sünden und lehrt die rechte Erfüllung des Sabbatsgebotes (Mt. 9, 6; 12, 8; Mk. 2, 10 u. a.).

Das erhabenste Selbstbekenntnis und die lockendste Einladung sprach Jesus nach der Rückkehr der Jünger (Mt. 11, 25 ff): Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken! ... Ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen! Es ist wahr, der synoptische Christus gebraucht nicht so häufig den paulinischen und johanneischen Terminus: glauben an Jesus

Christus, das Heil der Seele. In der galiläischen Reichspredigt suchte der Herr vielmehr von seiner Person abzulenken, um nicht irdischpolitische Messiashoffnungen zu erregen. In Pauli Verkündigung trat der Begriff des Gottesreichs zurück, weil in Christus das Reich Gottes verwirklicht worden war. „So viele Verheißungen Gottes sind, in Jesus ist das Ja" (2 Kor. 1, 20). Nachdem der irdische Jesus in seine Herrschermachtsstellung ganz und voll wieder eingesetzt worden war (Röm. 1, 4; Apg. 2, 36), konnte Paulus nachdrücklicher das ganze Heil auf den Glauben an den Heiland gründen (Röm. 1, 16; 10, 9 ff; Gal. 3, 2 und oft). Aber auch die Synoptiker gebrauchen für diese Herzensstellung zu Jesus nicht bloß Synonymen von „glauben" (z. B. Mt. 10, 32), auch nach ihrem Bericht fordert der Heiland von denen, die rettende Hilfe in Krankheit und Not von ihm erwarten: Glauben, Vertrauen (Mt. 9, 2; 12; 13, 5. 8 und oft). Für Petrus betet der Herr, daß sein Glaube nicht erschüttert werde (Lk. 22, 32). Selbst die Heiden erlangen Hilfe, wenn sie glauben (Mt. 8, 10; 15, 28). Zweifelnd fragt der Herr (Lk. 18, 8): Wird der Menschensohn, wenn er kommt, Glauben (an seine Person) finden? Wenn es auch der Herr den Juden sagt, wer er ist, sie glauben es nicht, daß er der Christus sei (Lk. 22, 67).

Der Teufel kommt und nimmt das durch Jesus vermittelte Wort Gottes aus dem Herzen, damit sie nicht glauben und selig werden (Lk. 8, 12 f.). Zweimal hat Matthäus sinngemäß das bei Markus absolut stehende „glauben" ergänzt, so Mt. 27, 42 (Mk. 15, 32): Er steige herab vom Kreuze, und wir werden an ihn glauben. Dann wiederum Lk. 18, 6 (Mk. 9, 41): Wer immer eines von diesen Kleinen, die an mich glauben, ärgert...[1]) So steht also auch der synoptische Christus im Mittelpunkte der Jesusreligion, auch an seine Person erscheint Sündenvergebung, Heil, Gerechtigkeit, Gemeinschaft mit Gott verknüpft. Um wieviel mehr mußte Jesus in den Brennpunkt alles Glaubens und Vertrauens treten, als die Auferstehung, die Geistessendung alle seine Verheißungen erfüllt hatte!

4. Auch mit seiner Erlösungslehre im engeren Sinne hat Paulus keine Neuerung eingeführt.

[1]) Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 275.

Zunächst befindet sich der Apostel auch hier in bester Übereinstimmung mit der Anschauung der Urgemeinde. Den Korinthern kann Paulus schreiben: Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden (1 Kor. 15, 3). Auch Petrus steht nicht unter dem Einfluß Pauli, wenn er schreibt: Christus hat unsere Sünden an seinem Leibe am Kreuze getragen, damit wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24).

Wenn auch die Kritik das Täuferzeugnis (Joh. 1, 29): Sehet das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, und das Zeugnis Jesu (Joh. 10, 11): Der gute Hirte gibt sein Leben für seine Schafe, ablehnt, das Zeugnis des Täufers über Jesus ist doch nach der bestbegründeten Ansicht der Isajanischen Weissagung (Is. 53, 7) entnommen, dem Bild des Gottesknechtes und Gotteszeugen, dessen Worte Jesus auch sonst im Munde und Herzen führt (Lk. 4, 17; Mt. 8, 17 und oft). In diesem „Allerheiligsten" des Alten Testamentes (Is. 53 besonders) ist die Rede von dem Knecht, der seine Seele in den Tod ausschüttet und seinem Volke den höchsten Dienst erweist. Dem Frömmsten hat Gott das Leiden auferlegt, damit das sündige Volk straflos ausgehe und doch der heiligen Rechtsordnung Gottes Genüge geschehe. Der Gottesknecht soll ein Schuldopfer, ein Ersatzopfer sein, wodurch das Gott zugefügte Unrecht wieder gut gemacht werde. Und dieses hohe Ideal des Gottesknechtes hat Jesus übernommen, wie deutlich aus dem Wort hervorgeht, das sich an die Isajanische Verkündigung anlehnt und in seiner absichtslosen, gelegentlichen Einführung die Gewähr seiner Echtheit trägt: Als die Jünger sich um ihren Rang im Gottesreich stritten, wies der Herr sie bedeutungsvoll auf die Pflicht hin, im selbstvergessenden Dienst am Nächsten den Ruhm zu suchen und bekräftigte seine Worte mit seinem eigenen Vorbild: Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß man ihm diene, sondern daß er diene und sein Leben hingebe zum Lösegeld für viele (Mt. 20, 18; Mk. 10, 45)[1]. In diesem großen Worte bekennt aber Jesus,

[1] Wenn Lukas 22, 24—27 die Schlußworte des Herrnspruchs ausläßt, so stammt diese Änderung von ihm selbst. Siehe etwa Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 114 f. Für die Matthäus-Markus-Relation spricht entscheidend die Identifizierung Jesu mit dem isajanischen Gottesknecht.

daß sein Leben ein freiwilliger Dienst am Nächsten ist und gipfelt in der freiwilligen Hingabe seines Lebens für die vielen, die dadurch losgekauft werden aus der Schuldhaft Gottes. Das Lösegeld, das Jesus hingibt in seinem Leben, setzt gleichsam eine rechtliche Verpflichtung der Menschen voraus, die Jesus an ihrer Stelle übernimmt und löscht [1]).

Wenn aber Jesus sein Leben hingibt als Lösegeld „für viele" und nicht für alle, so kann man darin einen Hinweis auf den Erfolg dieses Genugtuungsopfers sehen, das nur den Gläubigen zugute kommt, wahrscheinlicher findet auch dieser die Erlösung nur scheinbar beschränkende Zusatz seine Erklärung im Isaiaswort (Is. 53, 11): Durch seine Einsicht wird mein gerechter Knecht den vielen Gerechtigkeit verschaffen. Ähnlich sind wohl auch die eucharistischen Stiftungsworte: Das Blut wird für viele vergossen, zu deuten.

Noch einmal hat ja der Heiland nach den ältesten Quellen seinen Tod als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit dargestellt, in den Einsetzungsworten der hl. Eucharistie. Unter Anspielung auf das Horebopfer — das ist mein Blut des Neuen Bundes (Exod. 24, 8), das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden —, und an das Passahlamm — dieses tut zu meinem Andenken (Exod. 12, 14) — verkündigte der Herr beim letzten Abendmahl den Opfercharakter seines in der Eucharistie vorausgefeierten Todes (Mt. 26, 28; Mk. 14, 24; Lk. 22, 19 ff. nach dem a-Text, der offenbar die ursprüngliche Textform darstellt; 1 Kor. 11, 24 ff.). Ein neuer Bund, der von Jeremias geweissagte messianische Bund sollte im Blute des Messias die neue Bundesgemeinde von der Schuldbefleckung reinigen und so das dunkle Rätsel des messianischen Todes Jesu aufhellen

Ganz nach dem Vorbild und nach der Vorausdarstellung des Isaias haben dann auch die Altapostel Christi Versöhnungstod und Auferstehung in den Mittelpunkt der Verkündigung gerückt (Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30; 1 Joh. 3, 5; 1 Petr. 2, 21 ff.), mit besonderem Pathos allerdings Paulus. Hinter seiner Erlösungspredigt tritt sogar das irdische Christusbild auffällig zurück. Wie der Pharisäer Paulus am Kreuzestod des Messias gescheitert war, so wurde nach seiner Bekehrung dieser Tod das Fundament seines ganzen Christentums. So ist durch Paulus aller-

[1]) v. Orelli, Der Knecht Jahves, 1908, S. 43 f.

dings der Erlösungscharakter des Christentums unerschütterlich fest verankert worden, aber erdichtet hat er diese Kreuzestheologie nie und nimmer.

Im Lichte jener synoptischen Erlösungsbeweise verstehen wir darum auch die dunklen Worte, welche Jesus bereits in Galiläa (Mk. 2, 20) [1]) und in Jerusalem (Joh. 2, 19) über sein gewaltsames Ende sprach. Seit der Wende in der galiläischen Wirksamkeit redete Jesus deutlich und unverhohlen von der Notwendigkeit, durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit einzugehen (Mt. 16, 21; Mk. 8, 31 u. f.). Es waren nicht Mißerfolge in seiner Wirksamkeit, womit Jesus dieses harte Todesgeschick begründete, sondern die Schrift (von einigen Leidenspsalmen und Zach. 11, 12. 13 abgesehen, vor allem Isaias) mußte erfüllt werden. Wie nachdrücklich hat dann der Auferstandene die Schriftnotwendigkeit seines Todes eingeschärft (Lk. 24, 26 und f.)! Aber seine Jünger verstanden ihn nicht, sie hätten auch noch deutlichere Aussagen über die Bedeutung seines Todes nicht würdigen können. Erst das Gottesgericht auf Golgotha öffnete ihre Augen.

Gewiß hat der Heiland in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit auch kraft eigener Machtvollkommenheit als Menschensohn dem Gichtbrüchigen (Mt. 9, 2. 6), der Sünderin (Lk. 7, 47) die Sünden vergeben. Der Zöllner erhält Freisprechung von seinen Sünden auf sein fürbittendes Bekenntnis vor Gott (Lk. 18, 14). Aber immer ist es Jesus, der die verzeihende Gottesliebe predigt. Jesus konnte, wie gesehen, seinen Tod und sein sühnendes Todesleiden erst verkündigen, als die Verhärtung des Volkes auch menschlichem Blicke die Notwendigkeit dieses seines Todesgeschickes erkennen ließ. Wie nah liegt auch der Gedanke, daß der Herr angesichts der Übermacht der Sünde und Schuld die volle Verwirklichung des Gottesreiches an sein Sühnopfer knüpfte!

3. Gerechtfertigt aus dem Glauben.

Eine ausgesuchte Antwort gibt Paulus auf die Frage, auf welchem Wege wir der objektiven, durch Christus uns erworbenen Heils- und Erlösungsgüter teilhaft werden können. Paulus antwortet: Der Mensch wird gerechtfertigt nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus (Gal. 2, 16).

[1]) ἀπαρθῇ hinweggenommen.

Der Rechtfertigungsbegriff stellt eine Eigentümlichkeit der paulinischen Lehre dar. Der Israelite hoffte und betete, Jahwe möchte in der messianischen Endzeit oder auch im Laufe seines irdischen Lebens seine tatsächliche Gerechtigkeit oder sittlich-religiöse Vollkommenheit aussprechen, Gott möchte ihn nach seiner tatsächlichen Verfassung gerechtsprechen, für gerecht erklären. Das Wort „rechtfertigen" steht so im Klassischen und im Alten Testament zumeist in diesem forensischen Sinne, insbesondere auch in der religiösen Lebenssphäre. In schmerzlicher Lebenserfahrung hatte aber Paulus selbst erkennen müssen, daß jenes hohe Ziel der israelitischen Lebensführung, die Gerechtigkeit, die Gottwohlgefälligkeit auch durch die peinlichste Gesetzeserfüllung nicht erreicht werden könnte. Vor den Toren von Damaskus war dem Apostel ohne sein Verdienst aus reiner Gnade Gottes das Heil aufgeleuchtet und so bog sich ihm der alttestamentliche Begriff der Rechtfertigung in sein Gegenteil um. Nicht die rechte Gesetzeserfüllung bringt die wahre Gottesgerechtigkeit, sondern der Sünder, der Gottlose wird gerechtfertigt und das heißt nach dem Apostel für gerecht erklärt und gerecht gemacht durch den Glauben an Jesus Christus.

a) Glaube und Gesetz.

In der paulinischen Formel: Gerechtfertigt durch Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes liegt vor allem eine scharfe Antithese gegen das (alttestamentliche) Gesetz.

Jesus selbst hat keine ablehnende Stellung zum Gesetz eingenommen, er hat sich vielmehr, wie Paulus selbst hervorhebt, unter das Gesetz gestellt (Gal. 4, 4). Der Herr hat zwar in der Bergpredigt mit Schärfe und Bestimmtheit seine Auslegung, sein Verständnis dem Gesetzesbuchstaben, der herrschenden Deutung gegenübergestellt, aber doch ausdrücklich die fortdauernde Geltung des Gesetzes proklamiert. Wohl hat der Heiland auch gelegentlich, so durch den Ausspruch: Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Mund kommt (böse Gedanken, Lästerungen usw.), verunreinigt den Menschen, das Zeremonialgesetz aus den Angeln gehoben. Zum Gesetze selbst hat aber Jesus eine konservative Haltung eingenommen. Anders Paulus. Unter die Siegestrophäen des Erlösers zählt er auch die Vernichtung des Gesetzes. Durch seine Erhöhung am Kreuz ward gleichsam äußerlich versinnbildet, daß die unter

dem Gesetz Stehenden vom Fluch, der den Gesetzesübertreter traf, befreit wurden (Gal. 3, 13). Christus ist des Gesetzes Ende, sagt der Apostel ganz allgemein (Röm. 10, 4). Das Gesetz kann das Heil nicht bringen, durch das Gesetz kamen vielmehr die Sündengelüste, um Frucht zu bringen für den Tod. Denn ohne das Gesetz war die Sünde tot (Röm. 7, 5. 8). Gewiß ist das Gesetz nicht Sünde. Das Gesetz ist heilig und gerecht und gut, aber die Sünde nahm Anlaß vom Gebote (Röm. 7, 12. 11). Das Gesetz ist sogar „hinzugekommen, damit die Sünde überhandnehme" (Röm. 5, 20). Es ist auch ein Beweis für die Minderwertigkeit des Gesetzes, daß es nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Engel Moses mitgeteilt wurde (Gal. 3, 19). Jedenfalls hatte das Gesetz bloß provisorischen Charakter, durch den Kreuzestod Jesu ist es aufgehoben worden. Wenn die Galater sich beschneiden lassen, dann sind sie zum ganzen Gesetz verpflichtet und gehen des Heiles in Christo verlustig (Gal. 5, 3).

Wie läßt sich diese, wie es scheint, grundstürzende Neuerung des Apostels mit der Anschauung Jesu vereinbaren? Meist wird hier auf die Spannung hingewiesen, die in der Stellung Jesu zum Gesetz unzweifelhaft liegt. Obwohl sein Leben in den Formen des jüdischen Gesetzes verlief, tragen seine Lehranschauungen durchaus überjüdischen Zug. Jesus suchte den Menschen, nicht den Juden. „Er erstickt nicht in dem Geruch ihrer alten Kleider" (Wellhausen). Entscheidend aber wird dieser Hiatus zwischen Jesus und Paulus gelöst, wenn man die Meinung des Apostels scharf im Auge behält. Paulus will durch seine Formel: Gerechtfertigt durch Glauben an Jesus Christus, nicht aus Werken des Gesetzes das große Problem seiner Zeit lösen, wie verhält sich in der Erlösungskraft Christentum und Judentum und auch das Heidentum zueinander? Als ehemaliger Pharisäer hatte er mit aller Kraft nach der Gerechtigkeit, nach der sittlich-religiösen Vollkommenheit gerungen, von der Höhe seines christlichen Bewußtseins herab muß er gestehen, daß alles menschliche Streben und Ringen zu keinem Ziele führt. Schmerzlich hatte er ausrufen müssen: Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes? Und er antwortet: die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn (Röm. 7, 24 f.). Wenn also Paulus so nachdrücklichst menschliche Wirksamkeit und rechtfertigenden Glauben in Gegensatz stellt, dann wollte er den Gnadencharakter des Evangeliums, der neutestamentlichen Heilsver-

mittelung geltend machen. Glauben ist ja dem Apostel, wie wir später sehen werden, gleichsam die Abkürzung für die gleichfalls bei Paulus vorkommenden Ausdrücke: mit Christus verbunden sein, durch Ergreifung der christlichen Heilsordnung ein neuer Mensch geworden sein.

Diese hohe Wahrheit von der alleinseligmachenden Kraft des christlichen Glaubens, vom Gnadencharakter des neutestamentlichen Heils hat aber auch Jesus verkündigt. Mit Keulenschlägen wandte er sich gegen den Tugendstolz der Pharisäer. Wenn ihr alles getan habt, ruft er einmal seinen Jüngern zu, was euch befohlen ist, dann sprecht: Wir sind unnütze Knechte (Lk. 17, 10). Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner wird der reumütige, demütige Zöllner gerechtfertigt, der tugendstolze Pharisäer nicht. Im Gesetzbuch der Pharisäer stand nichts von der barmherzigen Vaterliebe Gottes, Jesus bietet gerade den Demütigen, Kleinen, Zerschlagenen, unter der eigenen Sündenlast Seufzenden seine besondere, alle Schuld vergebende Sünderliebe an. Wir dürfen nicht am Nächsten zum Schalksknecht werden und den Bruder würgen, wenn wir Barmherzigkeit erlangen wollen, hat der Heiland durch eine herrliche Parabel uns eingeschärft. Die Gerechtigkeit erscheint als eine Gabe, wie es Isaias für die messianische Zeit voraus verkündigt hat (45, 25; 61, 10). Dem Gleichnis von der wachsenden Saat, vom Sämann liegt auch der Gedanke zugrunde, daß die Saat von selbst der Ernte entgegenreift. Das Reich Gottes kommt ohne unser Zutun oder besser, es kommt von oben, von dem Gotte, der die Ernte gibt. Im Gleichnis von den Arbeitern wird lebendig und drastisch der große Gedanke uns vorgestellt: Im Reiche Gottes kommt es in erster Linie nicht auf unser eigenes Verdienst, sondern vor allem auf die Gnade Gottes an. Aus Gnade ergeht die Einladung zur Arbeit im Weinberge des Herrn, und alle Arbeiter bekommen denselben Lohn. Unmittelbar hat Christus auf diese Bedeutung der Gnade hingewiesen, wenn er den Kindern das Himmelreich verkündigt (Mt. 18, 3), wenn er im Jubelruf die Unmündigen und Kleinen die Offenbarung empfangen läßt (Mt. 11, 25), wenn er die Armen im Geiste, die nach der Gerechtigkeit Hungernden selig preist. So hat der neue Gesetzgeber gerade der Bergpredigt, welche die neue Erfüllung des Willens Gottes verkündigt, sein Siegel aufgedrückt. Der Nomismus, die

Gesetzlichkeit wird einzig und allein durch den Erlösungsglauben überwunden. Darum fällt die Moderne, welche die Erlösung in Jesus Christus leugnet, sofort wieder in die moralische Selbsterlösung, in den Moralismus zurück[1]).

Gewiß hat also Paulus den Herrn richtig verstanden, wenn er alles vom Glauben, vom Verzicht auf den eigenen Willen abhängig macht, wenn er das Wort prägt: Ich bin stark, wenn ich schwach bin (2 Kor. 12, 10). Die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen (2 Kor. 12, 9).

b) Glaube und Sittlichkeit.

Aber auch in diese paulinische Formel von der Rechtfertigung sollen nach der Kritik die kalten Figuren der paulinischen Theologie hineinspielen! Der von Paulus geforderte Glaube sei ganz einfach gehorsame Annahme und Bejahung der Predigt von der Erlösung. Wer an die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Jesu glaubt, erlangt das Heil. Der Sittlichkeit sei der Glaube an das Dogma übergeordnet. Bei Paulus sei die erste Frage, ob der Mensch Glied der Kirche sei. Alle menschliche Vortrefflichkeit könne ihm keinen Wert verleihen, wenn er nicht diese Bedingung erfülle. Dieser Glaube kenne zwar keine Schranken der Nationalität, aber er werde selbst zu einer Schranke, die zwei Klassen von Menschen scheide. Rein menschlich-sittliche Maßstäbe zur Beurteilung der Frömmigkeit, wie sie Jesus handhabe, könne es deshalb für Paulus nicht geben[2]).

Wahrhaftig, schlimmer kann man Paulus nicht mißverstehen! Der Apostel, der das hohe Lied der Liebe gesungen (1 Kor. 13), der nicht müde wird, die ethischen Konsequenzen aus der objektiven Erlösung zu ziehen, der immer wieder auffordert, nach dem Geiste zu leben, das in Christi Tod überwundene Sündenfleisch zu ertöten, sollte die Rechtfertigung als kalten Verstandesakt betrachten? Dann hätte er gewiß die bittere Kritik eines solchen Mißverständnisses verdient, wie sie St. Jakobus ausspricht: Auch die Teufel glauben und zittern (2, 19). Ein Echo des Herrnwortes: Nicht jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sind die Worte Pauli: Das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in der Kraft (1 Kor. 4, 20).

[1]) Lemme, Jesu Wissen und Weisheit, S. 17.
[2]) Wrede, Paulus, S. 94 f.

Der vom Apostel geforderte Glaube ist nicht bloßes Fürwahrhalten, sondern eine gottgewirkte sittliche Tat, in welcher der Mensch die christliche Heilsordnung ergreift und mit seinem Erkennen und Wollen sich ihr unterwirft [1]). Die theoretische Erkenntnis und Überzeugung eröffnet bloß den Zugang zum Heiligtum dieses rechtfertigenden Glaubens. Im Sinne des Apostels ist echtes Glauben stets verbunden mit vertrauensvoller Hingabe an Gott und Christus. Dieser Glaube vollendet sich in der Liebe oder wie der Apostel sagt (Gal. 5, 6), er muß durch die Liebe wirksam sein. Diese im Glauben wirksame Liebe ist dann des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10), die Quelle aller Tugenden (1 Kor. 13, 4 ff.). Auf diesem Standpunkt kann dann auch die Haltung der Gebote die Rechtfertigung bringen. Denn so heißt es (1 Kor. 7, 19): Die Beschneidung ist nichts, das Unbeschnittensein ist nichts, sondern die Haltung der Gebote Gottes. Auch dem Apostel gilt die Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 8 ff.). Wenn Paulus thetisch die „Werkgerechtigkeit" zurückweist, meint er reines Menschenwerk, nicht die in Verbindung mit Christus, in der Gnade vollzogenen Werke. An Stelle des Gesetzes tritt ja beim Gläubigen der Geist, der Hl. Geist, welcher die Verpflichtung auferlegt, nach dem Geiste zu handeln (1 Kor. 3, 16). Selbst neuere Protestanten bekennen, daß der sogenannte Spezialglaube, die fides specialis der symbolischen Bücher, das Vertrauen auf die Verdienste Christi sich nicht mit dem paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens deckt. Harnack gibt offen zu: Die Solafideslehre hatte zur Folge, daß der gemeine Mann es nicht ungern hörte, daß „gute Werke" unnötig, ja seelengefährlich seien. Das Wort: Liebt ihr mich, so haltet meine Gebote, sei ungebührlich zurückgetreten. „Die Religion ist nicht nur Gesinnung, sondern Gesinnung und Tat, Glaube, der in der Heiligung und in der Liebe tätig ist; das müßten die evangelischen Christen noch viel sicherer lernen, um nicht beschämt zu werden" [2]).

Es ist auch nicht bloß die Bruderliebe, die Liebe zum Kirchengenossen, wie Wrede meint, sondern die allgemeine Nächstenliebe, welche der Apostel im Sinne hat. Wer die Worte im Römerbrief 12, 14 ff. geschrieben hat: Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet ihnen nicht . . . Keinem vergeltet Böses mit

[1]) Simar, Die Theologie des hl. Paulus, S. 205 ff.
[2]) Das Wesen des Christentums, S. 180.

Bösem . . . Wenn es deinen Feind hungert, speise ihn, wenn ihn dürstet, tränke ihn . . . Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse, hat gewiß das Gebot Jesu auch in seinem heroischen Gipfelpunkt, in der Feindesliebe (Mt. 5, 43 ff.) von Grund aus verstanden. Ebenso ist die Nächstenliebe, die nach Röm. 13, 10 Erfüllung des Gesetzes ist, nicht auf die Kirchengenossen beschränkt. Wenn dem Apostel vorgeworfen wird, seine Ethik sei ausschließlich durch die Erlösungsmotive bestimmt, der Ungläubige könne nichts Gott Wohlgefälliges tun, so ist doch nicht zu vergessen, daß auch Paulus ein offenes Auge für allgemein menschliche Tugend hat. Auch der Ungläubige kann wenigstens natürlich Gutes tun (Röm. 2, 14 f.; Röm. 7, 15). Auch Paulus kennt allgemeinmenschliche Tugenden: Was irgend wahr ist, schreibt er den Philippern 4, 8, was würdig, was gerecht, was rein, was liebenswürdig, was rühmlich, was Tugend, was lobenswert ist, darauf seid bedacht!

Gewiß erscheint bei Paulus die Ethik in Abhängigkeit von den großen Gottestaten der Erlösung, der Geistesmitteilung; bei Jesus treten die Gebote unmittelbarer auf als die großen Imperative des religiösen Lebens, aber auch Jesus hat das Mystische, das Weltferne der Frömmigkeit nicht in den Hintergrund gestellt und etwa die allgemeine Menschenliebe vorgeschoben, der wirkliche Jesus hat wohl eitles Zeremonienwesen und Menschensatzung hinter die großen Gebote der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit gestellt (Mt. 12, 7; 7, 21), aber die wahre Sittlichkeit um so tiefer in den Gottesglauben verankert (Mt. 5, 48). So hat sich auch Paulus nicht auf das Ruhekissen der Gnade verlassen, er stellt jene Gnadentaten Gottes immer zusammen mit dem ethischen Imperativ, so z. B. Röm. 6: Wir sind mit Christus der Sünde gestorben, wie sollten wir noch in ihr leben? Unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt, auf daß der Leib der Sünde gekreuzigt werde und wir hinfort nicht mehr dienen . . Überlaßt aber nicht eure Glieder der Sünde . . . So hat der Apostel das Ethos gerade durch seine dogmatische Formel von der Erlösung und Rechtfertigung auf den mächtigsten Pfeiler gestellt. Religiosität ohne Ethik ist für Paulus ein unfaßbarer Gedanke. Wer in seinen Sünden, in seinem Sündenfleisch bleibt, kann Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8).

Aber liegt nicht über der Ethik Pauli ein schmerzlicher, pessimistischer Ausdruck? Wo findet sich bei Paulus die Anschauung Jesu vom Vater, der über allem waltet, in unerschöpflicher Güte für jeden sorgt, seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt? Diese dem Heiland eigene Stimmung finde beim Apostel kaum einen Nachhall [1]). Paulus haftet gewiß mit seinen Gedanken mehr an der Sündenknechtschaft, er hört in der Natur am lautesten das Seufzen nach Erlösung, sein Siegesjubel gilt allein dem Auferstandenen, dem Sieger über Welt und Sünde! Mag sein, daß hier der Theologe, der Gelehrte nicht so sonnige Worte findet wie Jesus, aber sicher ist nicht das Judentum die Quelle, sondern der Herr, wenn die Vaterliebe Gottes, die Gotteskindschaft Paulus so tief ins Herz hineingeleuchtet hat. Weder Jesus noch Paulus vertreten im Grunde eine weltfrohe Stimmung in der Schätzung der Erdengüter, sie sind aber auch gleichweit entfernt von finsterem, weltfeindlichem Pessimismus, sie lehren vielmehr, in opferfreudigem Optimismus die Welt und ihre Lust überwinden (1 Kor. 7, 29 ff.). Im selben Zusammenhang mit der Klage des Apostels über das stille Weinen in der unerlösten Natur steht das optimistische Wort: Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten (Röm. 8, 28 f.).

Aber „jene harten Gedanken von Gottes Prädestination und allmächtiger Willkür — er begnadet, wen er will und verhärtet, wen er will" (Röm. 9, 18 ff.) [2]), werfen sie nicht wieder allen ethischen Optimismus über den Haufen? Diese „harten" Worte sollen nur die unerschütterliche Heilsgewißheit aussprechen, die der Gerechtfertigte in Gottes ewiger Auserwählung besitzt. Nur eine wunderliche Exegese hat in diesen Sätzen finstere Prädestination zum ewigen Verderben finden können. Gerade der Völkerapostel ist ja im Leben und in der Lehre der begeistertste Herold des christlichen Universalismus geworden. Selbst das ob seines Unglaubens verworfene Judentum wird nach des Apostels Zukunftsblick den Weg zur Kirche finden (Röm. 11, 23 ff.). Hat übrigens nicht auch der Heiland ähnliche Worte von der Vorherbestimmung zum Heile gesprochen (Mt. 20, 16. 23; Mk. 4, 11 usw.)?

In den Einzelzügen des religiös-sittlichen Lebens finden wir zwar Paulus nicht direkt abhängig von Jesus, aber er lebt und spricht aus seinem Geist heraus (1 Kor. 2, 16).

[1]) Wrede, Paulus, S. 91. [2]) Wrede, Paulus, S. 80.

Jedermann fühlt, daß gerade die anziehendste Tugend Jesu, seine opfermütige, sich selbstvergessende Nächstenliebe keinen getreueren Interpreten hätte finden können als den Apostel (1 Kor. 4, 16 f.; 10, 24; Röm. 15, 3 usw.). Daß auch Paulus so wenig wie Jesus in diesem neuen sittlichen Lebensideal ausschließlich auf dem Untergrund der altteſtamentlichen Offenbarungsreligion fußen, sondern neue Impulse, einen gewaltigen Heroismus vertreten, muß jeder Kundige zugestehen. Selbst kritische Theologen (Jülicher) geben zu, daß die Frömmigkeit Jesu niemals so warmen Nachhall gefunden hat wie bei Paulus. Aber diese Verklammerung der religiös-sittlichen Grundsätze Pauli mit der Kreuzestheologie!

Wir haben schon früher gesehen, wie nicht Paulus, sondern Jesus selbst die Fundamente zu diesem von den Modernen so perhorreszierten Schutzwall der religiös-sittlichen Ideale des Christentums in der Christus- und Erlösungstheologie gelegt hat.

c) Gottesreich und Heilsvollendung.

In dem neuen Leben der Rechtfertigung sieht Paulus eine Verwirklichung des Reiches Gottes. Denn also schreibt er den Römern (Röm. 14, 17): Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Hl. Geist. Schon in den älteren Briefen spricht Paulus von dem gegenwärtigen Äon, von der gegenwärtigen Weltperiode, welcher der Christ entrückt ist als Glied des Gottesreiches.

Verkündet aber Jesus nicht, wie die Modernen vielfach behaupten, ein rein zukünftiges, endgeschichtliches Gottesreich? Aber auch Jesus sah das Gottesreich bereits in seiner Persönlichkeit, in seiner Wirksamkeit gekommen, und wartete doch auf die gottgewollte Endvollendung. Schon sind in ihm selbst die Kräfte des neuen Reiches wirksam, das Gottesreich ist Gegenwart (Lk. 17, 21; Mt. 12, 28; einige Gleichnisse), aber die äußere Weltumwandlung steht noch bevor. Jesus war aufgetreten mit der Botschaft: Das Reich Gottes ist herbeigekommen, eine Fülle von Hilfe, Trost und Segen bezeichnet den Weg Jesu, und doch lehrt er seine Jünger alltäglich beten um die Verwirklichung des Gottesreiches, und noch beim letzten Abendmahl schaut er voller Zuversicht hinaus auf den noch in der Zukunft winkenden Tag des Gottesreiches (Mk. 14, 25). So sieht auch Paulus die Erstlingsfrucht des Geistes, das Angeld, das Stückwerk vor Augen.

Aber dem Rufe: Ihr seid der Sünde gestorben, so herrsche sie fürder nicht mehr in euch (Röm. 6, 8 ff. usw.), antwortet das Echo: Euer Leben ist noch verborgen mit Christus in Gott (Kol. 3, 3). Wohl ist mit dem Tod und mit der Auferstehung das Heil geschaffen, aber die äußere Verwirklichung steht noch aus. Was ich noch lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes (Gal. 2, 20). Eine Vermittelung dieser scheinbaren Widersprüche bildet 2 Kor. 3, 18: Wir werden täglich verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Die letzte Erlösung fällt zusammen mit der Erlösung der äußeren Natur, der Schöpfung, die von der Sklaverei der Vergänglichkeit befreit wird (Röm. 8, 19 ff.).

In diesen Zukunftserwartungen stimmen auch nach den meisten Theologen der kritischen Schule [1]) Jesus und Paulus größtenteils zusammen. Der Apostel beruft sich sogar auf Worte Jesu über die letzten Dinge (1 Thess. 4, 14 f.; 1 Kor. 11, 26). Wie Jesus verkündet auch Paulus als letztes Zukunftsziel das Schauen Gottes, die Gotteskindschaft, Gemeinschaft mit Gott, Herrlichkeit und Leben. Ganz seiner Stellung zu Jesus entspricht sein Sehnen, bei Christus zu sein (Phil. 1, 23).

Auch über den Zeitpunkt der christlichen Heilsvollendung stimmen Jesus und Paulus zusammen. Jesus hat zwar eine genaue, bestimmte Auskunft über die Endverwirklichung des Gottesreiches ausdrücklich verweigert, er spricht aber doch Worte, welche die Möglichkeit einer baldigen Verwirklichung andeuten und auch in diesem Sinn verstanden worden sind. So hat auch Paulus zu allen Zeiten den Glauben an das baldige Kommen des Gottesreiches und an die bevorstehende Wiederkunft Christi ausgesprochen. Namentlich in den ältesten Briefen (1 Thess. 1, 10; 4, 14 ff.) ist diese Erwartung besonders lebhaft und farbenhell. Mit der urchristlichen Zeit bekennt er: Wir, die übrig geblieben sind, zur Ankunft des Herrn . . . In den späteren Briefen hebt er mehr das uns bereits in der Gegenwart geschenkte Heil hervor und spricht sich zurückhaltender über die äußere Verwirklichung der letzten Dinge aus (1 Kor. 15, 31), aber seine Überzeugung bleibt: Der Tag des Herrn rückt immer näher (Röm. 13, 12). Sehnsuchtsvoll ruft er: Komm, Herr (1 Kor. 16, 22). Wenn Paulus Schuld gegeben wird, daß er seine Zukunftshoffnung mit dem System der danielisch-apokalyptischen Eschatologie

[1]) Siehe Jülicher, Paulus und Jesus, S. 38 ff.

„belastet" hat [1]), so ist zu erwidern, daß auch Jesus seine Zukunftsverheißungen in diese Formen gekleidet hat [2]), und wir nicht berechtigt sind, diese Formen zu zerbrechen, solange nicht der Weltlauf die volle Auslegung gegeben. Der Heiland hat hinwiederum die alttestamentlich-apokalyptischen Formen beibehalten, aber einen originellen Inhalt hineingegossen: so hat er den zeitlichen Rahmen der apokalyptischen Vorstellungen durchbrochen, so ist das von ihm verkündigte Gottesreich ein überirdisches, religiöses, nicht ein politisch-nationales.

Eine Neuerung des Apostels soll es sein, daß er für das Weltgericht nur die überweltlichen Mächte übrig sein läßt, während Jesus Lohn und Strafe den Menschen in Aussicht stellt. Aber auch Paulus weiß von einem Endgericht an den Menschen (2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 6 ff.). Ebenso haben die positiven Theologen die gelegentlich hervorgetretenen Mißdeutungen seiner Auferstehungslehre, als ob Paulus einen nach dem Tod einsetzenden Todesschlaf als Mittelzustand vor der allgemeinen Auferstehung oder bloß die Auferstehung der Gerechten vertrete, überzeugend zurückgewiesen [3]).

Schlußbetrachtung.

Eine unmittelbare persönliche Berührung mit Jesus vor Damaskus war für Paulus die Geburtsstunde eines neuen Lebens im Dienste und in der geistigen Gemeinschaft mit seinem göttlichen Herrn und Meister: Dieses persönliche Abhängigkeitsverhältnis Pauli hat sich auch bewährt auf dem Gebiete der Lehre. Der Völkerapostel hat sich als getreuen Schüler seines göttlichen Meisters erwiesen. Paulus ist freilich nicht eine bloße Kopie, ein Stenogramm Jesu geworden, sondern ein lebendiger Zeuge, eine in Jesu Geist herangereifte Persönlichkeit. Es ist der Funke des Geistes Jesu, der auf Paulus hinüber gezuckt ist und ein neues Leben entzündet hat. Wie die Evangelien wechselnde Christusbilder zeigen und doch im Kern zusammenstimmen, so bestehen auch zwischen Jesus und Paulus erhebliche Unterschiede und Verschiedenheiten, aber im Zentrum, im wesentlichen stimmen beide überein.

Hat sich aber schon bei den persönlichen Beziehungen zwischen

[1]) 2 Thess. 2 usw. [2]) Mt. 24, 25; Mk. 13; Lk. 21.
[3]) Tillmann, Die Wiederkunft Christi, 1909, S. 176 ff.

Jesus und Paulus ergeben, daß der Apostel unter göttlicher Führung neuen Lebenszielen, neuen Lebenswegen entgegengeführt wurde, so fand auch in den Lehranschauungen Pauli eine offenbarungsgeschichtliche Fortentwickelung Pauli über Jesus hinaus statt. Die Offenbarung Gottes an die Menschheit vollzieht sich in den Formen, im Rahmen der Geschichte. So hat erst der erhöhte Christus die Weltmission in die Wege leiten wollen. Erst nach seiner Auferstehung und Geistessendung hat Jesus sein messianisches Amt mit neuen Kräften, auf neuen Wegen zur Vollendung geführt. So zeigt sich z. B. in der Gesetzesfrage ein deutlicher Fortschritt von Jesus zu Paulus. Die positive Theologie leugnet durchaus nicht allen und jeden Fortschritt. Wie die vernünftige Naturbetrachtung das theologische Moment nicht ausschaltet, so muß die Theologie das offenbarungsgeschichtliche festhalten.

Auch die theoretische Auseinandersetzung des Evangeliums von seiten des Apostels Paulus bedeutet einen Fortschritt über Jesus hinaus. Persönliche Anlage, rabbinischer Bildungsgang, neue Bedürfnisse der Gemeinden haben diesen Fortschritt hervorgerufen. Aber auf allen diesen neuen Missionswegen, in allen diesen neuen theologischen Gedankengängen steht Paulus unter dem Einfluß des erhöhten Christus und seiner in der Kirche fortwirkenden Kräfte. Paulus ist so der größte Theologe der Urchristenheit geworden. Im Grunde betrifft der Gegensatz zwischen Jesus und Paulus in den Haupt- und Grundfragen des Christentums (s. oben S. 17) bloß die äußere Form der Lehranschauungen. Während Jesus nach den Synoptikern seine Anschauungen weniger in lehrhafter Form vorträgt, sie vielmehr gleichsam aus der Tiefe seines Herzens und Geistes hervorquellen läßt, hat Paulus die schulmäßige Form der Darstellung gewählt. Mit den Bausteinen seiner jüdischen Bildung hat er die christliche Offenbarung in einem geschlossenen geschichtsphilosophischen Gedankenbau aufzuführen gesucht. Paulus hat die erste christliche Literatur geschaffen in seinen an Ideenreichtum und Originalität alle neutestamentlichen Schriften überragenden Briefen. Gegen jene freilich, welche das jüdische Erbe im System Pauli betonen, ist festzuhalten, daß Paulus, wie auch der Heiland selbst auf der alttestamentlichen Vorstufe der Offenbarung fußt, so z. B. in den eschatologischen Anschauungen. Selbst die „Apokalyptik", welche die Augen geschärft auf die Zukunft und die Vollendung der

Gottesherrschaft gerichtet hält, fußt bei aller Phantastik in der Form auf den Prophetien des Alten Bundes, weshalb eine Abhängigkeit Jesu und Pauli in der Eschatologie, wenn sie erwiesen würde, nicht unvereinbar ist mit dem Offenbarungscharakter des Christentums. Der Rabbinismus Pauli führt über methodische, dialektische Eigentümlichkeiten nicht hinaus. Mit dem Charakter des Orientalen hängt es zusammen, daß viele Aussprüche Pauli schroff einseitig lauten. So liebt es ja auch der Heiland selbst, seine Meinung bewußt paradox auszusprechen (Mt. 5, 17; 5, 21 f.; 5, 34 ff. usw.). Möge man unter diesem Gesichtspunkt auch die scharfen Thesen Pauli über die Rechtfertigung, über die Erlösungspredigt betrachten.

Immer wieder ist aber auch zu betonen, daß bei der Prüfung der beiderseitigen Lehranschauungen der richtige Maßstab anzulegen ist. Wir dürfen nicht das rationalistische Schattenbild Jesu mit dem strahlenden Christusbild Pauli, sondern den ganzen Christus der Urkirche mit dem Christus Pauli vergleichen. Auf diesem Standpunkt wird deutlich die Linie sichtbar, die vom Evangelium Jesu zur paulinischen Christus- und Erlösungspredigt Pauli hinüberführt.

Paulus, der Völkerapostel ist nach dem treffenden Wort Leopold Rankes (Weltgeschichte III, 1, 193) schon vom Standpunkt der weltgeschichtlichen Betrachtung aus unsterblich, wenn je ein Mensch zu einer sozusagen irdischen Unsterblichkeit gelangt ist. Aber der zweite Stifter des Christentums ist er nicht gewesen.

Wohl hat sich in Paulus das Genie in den Dienst des Gottmenschen Jesus Christus begeben, Torheit aber wäre es, den Kärner über den bauenden König, über den göttlichen Baumeister zu stellen.

Inhalt zu Heft 1.

Einleitung: Jesus und Paulus — einst und jetzt . . . . S. 3.

Zur Geschichte dieser Streitfrage . . . . . S. 3—7

I. Das grundlegende persönliche Verhältnis zwischen Jesus und Paulus . . . . . S. 8—14

1. Vor den Toren von Damaskus . . . . . S. 8—11
Die tatsächliche Grundlegung des Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus, die Realität der Christophanie.

2. Christus lebt in mir . . . . . S. 11—12
Die fortwirkende Lebensgemeinschaft zwischen Jesus und Paulus.

3. Auf den Pfaden der Weltmission . . . . . S. 13—14
Paulus entfaltet im Geiste Jesu eine Weltmission.

II. Die Lehranschauungen Jesu und Pauli . . . . . S. 14—18
Allgemeine Vorbemerkungen über das Bewußtsein Pauli von seiner Lehrabhängigkeit, über die prinzipielle Stellung Pauli zur Überlieferung Jesu, über die Quellenfrage, über unsere nähere Aufgabe.

Der Kern der Streitfrage . . . . . S. 18—21

Die einzelnen Elemente der Lehranschauungen Jesu und Pauli.

1. Christus, der Herr . . . . . S. 21—25
Die Christuspredigt Jesu und Pauli.

2. Gestorben für unsere Sünden (1 Kor. 15, 3) . . S. 25—32
Der Christusglaube, die Erlösungslehre Jesu und Pauli.

3. Gerechtfertigt aus dem Glauben . . . . . S. 32—33
a) Glaube und Gesetz . . . . . S. 33—36
b) Glaube und Sittlichkeit . . . . . S. 36—40
c) Gottesreich und Heilsvollendung . . . . . S. 40—42

Schlußbetrachtung . . . . . S. 42—44
Wesentliche Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus, bei offenbarungsgeschichtlicher Fortentwicklung.

Unsere Erzähler

Sammlung volkstümlicher Novellen und Romane

herausgegeben von **Dr. Fr. Castelle.**

:: Jedes Buch wird einzeln abgegeben. ::

Vorstehende Sammlung beginnt soeben bei uns zu erscheinen. Sie will vor allem gesunde Hauskost bringen. Aus der Literatur, insbesondere aus der deutschen Literatur, wählt sie die schönsten Stücke der Erzählungskunst. Alles Krankhafte und Ungesunde läßt sie beiseite. Was immer aber von gutem Geiste erfüllt ist und in reiner, reifer Form sich darbietet, das greift sie auf und gibt es weiter. So hofft sie heimisch zu werden im deutschen Hause!

Von der Sammlung erschienen bisher 32 Bücher:

1. **Hermann Kurz:** Die Glocke von Attendorn. Das Horoskop. Das gepaarte Heiratsgesuch.
2. **Franz Grillparzer:** Der arme Spielmann. — **Jeremias Gotthelf:** Elsi, die seltsame Magd.
3. **Levin Schücking:** Der Schatz des Kurfürsten.
4. **F. Brook:** Das Kreuz vom Uhlenhof.
5. **Friedrich Gerstäcker:** Herrn Mahlhubers Reiseabenteuer.
6. **Fritz Reuter:** Abendteuer des Entipetter Bräsig. Schulerinnerungen. Hannefiken.
7. **Wilhelm Schröder:** Humoristische Erzählungen.
8. **August Kopisch:** Die Entdeckung der blauen Grotte auf Capri. Ein Karnevalsfest auf Ischia.
9. **Joseph v. Eichendorff:** Eine Meerfahrt. Die Geschichte der wilden Spanierin.
10. **E. T. A. Hoffmann:** Nußknacker und Mausekönig. Das fremde Kind.
11. **Karl Spindler:** Der Hofzwerg. Der Nürnberger Sophokles. Der schwarze Herrgott in Tirol.
12. **Karl Weisflog:** Das große Los.
13. —14. **Otto Ludwig:** Zwischen Himmel und Erde.
15. **Enrika v. Handel-Mazzetti:** 's Engerl. Fahrlässig getötet.
16. **Joseph v. Eichendorff:** Das Marmorbild. Die Entführung.
17. **Heinr. Schaumberger:** Der Dorfkrieg.
18. **F. Brook:** Sein Hof.
19. **Gustav Nieritz:** Die drei Bleikugeln.
20. **Xavier de Maistre:** Die junge Sibirierin. Die Gefangenen des Kaukasus.
21. —22. **Moritz Hartmann:** Die letzten Tage eines Königs.
23. **W. O. v. Horn:** Die Nußdorfer.
24. **J. G. Seidl:** Die Schweden vor Olmütz. Sie ist versorgt.
25. **E. v. Dincklage:** Der lederne Bräutigam. Wenn't Glücke kummt.
26. **H. Nordheim:** Geschichten aus Franken.
27. **L. Rafael:** Das Lied der hl. Cäcilia. Heimgeholt. Doris.
28. **F. Brook:** Jogl. Der wilde Hansi. Feuerreif.
29. **Adalbert Stifter:** Abdias.
30. **F. W. Hackländer:** Die Spuren eines Romans.
31. **Melchior Meyr:** Der Sieg des Schwachen.
32. **W. Müller:** Die Flöte Friedrichs des Großen.

Jedes Buch kostet 25 Pfg. im Kartonumschlag geheftet.

Die Sammlung ist auch vornehm in **Leinwand** gebunden zu beziehen, da **je 4 aufeinanderfolgende Bücher zu einem Bande** vereinigt zum Preise von Mk. 1.60 ausgegeben werden.

Bezug durch jede Buchhandlung.

Münster i. W. **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.**

Biblische Zeitfragen
Erste Folge. Heft 5.

Der Kanon des Neuen Testamentes.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Professor am Lyzeum in Dillingen.

Vierte unveränderte Auflage.

Münster in Westf. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 7. Januarii 1910.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

Nr. 69.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Hoch über dem wechselnden Getriebe des Weltlebens steht auf einsamem Bergesgipfel ein Gottestempel, zu dem frommer Christensinn jahrhundertelang gewallt, in dem das sinnende, sehnende Menschenherz auch heute noch Ewigkeitsgedanken denken kann. Kein Buch der Welt ist mehr verehrt, mehr gelesen und vervielfältigt worden, wie die Hl. Schrift, das Neue Testament.

Wie haben die Kirchenväter „diesen Brief des Allmächtigen" an die pilgernde Menschheit, diese Schatzkammer der Heilswahrheit hochgehalten, wie gerne haben sie sich ergangen in diesem Wonnegarten, den die Vorsehung gepflanzt!

Leset die Hl. Schrift, ruft St. Augustin aus, leset sie, damit ihr nicht blind seiet und Führer von Blinden! [1])

Im Kampfe mit der Häresie, gegen eine Hochflut religiöser Legenden und Romane hat die alte katholische Kirche diesen Leuchtturm aufgerichtet, als Norm und Richtmaß, als hl. Kanon im Glauben und Leben. Die Bibel ist dem Christen der Feuerherd seines persönlichen religiösen Lebens, dem Priester und Ordensmann das Vademekum seiner amtlichen Wirksamkeit geworden. Im 16. Jahrhundert haben sogar weite Kreise der bis dahin geeinten Kirche dieses Buch der Bücher zum Kampfeszeichen erhoben gegen die alte Kirche, gegen die kirchliche Tradition: Der Protestantismus ist von seiner Wiege an grundsätzlich Buchreligion geworden. Aber auch die katholische Kirche, das Tridentinum hat die Hl. Schrift, das Neue Testament, als Quelle der Offenbarung aufs neue bestätigt und verkündet in allen Jahrhunderten, in der neuesten Zeit oft in einsamer Wacht, durch den Mund ihrer leitenden Organe und ihrer Theologen, daß die Hl. Schrift in der Kirche immer gegenwärtig ist, weil sie ihr Herzensblut, ihr Leben, ihr Odem, ihre Seele, ihr alles ist [2]).

[1]) epist. 37 ad fratr. in Eremo.

[2]) Möhler, Symbolik, 6. Aufl. S. 373.

bildung zu Ende kam, wurde der Koran schon etwa ein Menschenalter nach Mohammeds Tod zur Religionsgrundlage des Islam erhoben und seine Entstehung auf den Engel Gabriel zurückgeführt, der dem Allah-Propheten stückweise die neue Religion mitgeteilt haben sollte. Dieses religionsgeschichtliche Gesetz könne auch im Judentum und Christentum verfolgt werden. Der neutestamentliche Kanon wurde geschaffen, als der innere Reichtum der apostolischen Epoche versiegte, als die im Urchristentum aufgetretenen Propheten, Offenbarer, Zungenredner dem ordentlichen Kirchenamt wichen. Raum und Zeit seien die Bedingungen der Kanonsentstehung gewesen. Da der große Reiseapostel und die anderen zahlreichen Wanderprediger des Urchristentums nicht überall zugleich sein konnten, griffen sie zur Feder und verfaßten Empfehlungs-, Ermahnungs-, ja sogar Geschäftsbriefe. Alles war Gelegenheitsschriftstellerei. Aber einige dieser Schreiben sind später in den Kanon gekommen, obwohl die Autoren, ein hl. Paulus z. B., nicht ahnten, daß sie hl. Schriften verfaßten.

Wie dem Urchristentum der Raum zu weit, so ist ihm auch die Zeit zu lang geworden. Die heißersehnte Wiederkunft Christi blieb aus. Das Christentum mußte sich in diese Welt einleben. An die Stelle des übergeschichtlichen Gottesreiches, wie es Jesus verkündigte, sei jetzt die alte katholische Kirche getreten. Und diese um die Wende des zweiten Jahrhunderts entstandene Kirche, so wird seit Semler, namentlich in der Schule Ritschls, unaufhörlich verkündigt, hat das Neue Testament geschaffen. Wie damals das Bischofsamt und das sogen. apostolische Glaubensbekenntnis auf apostolische Anordnung zurückgeführt wurde, so habe die Kirche auch eine Anzahl apostolischer und nachapostolischer Schriften zur maßgebenden, kanonischen Literatur erhoben. Eine Wandlung des Interesses schuf aus heiligen, christlichen Schriften apostolische Maßstäbe der Lehre. Alle die Prädikate, welche das Alte Testament über die gesamte übrige Literatur erhoben, wurden jetzt auf das Neue Testament übertragen. Auch das Neue Testament war jetzt ein direkt aus der himmlischen Kanzlei stammendes, ein vom Himmel gefallenes Buch geworden. Bereitwilligst erkenne der (freisinnige) Protestant an, daß die Entstehung des Neuen Testamentes ein Vorgang innerhalb der alten katholischen Kirche, recht eigentlich eine Tat

dieser Kirche gewesen ist, stehe aber jener kirchlichen Überlieferung mit der vollen Freiheit des eigenen Urteils und der eigenen Gewissenhaftigkeit gegenüber. Gewiß würden die Protestanten dem Zeugnis ihres eigenen christlichen Bewußtseins, nicht einem autoritativ auf sie geübten Zwange folgend, unumwunden anerkennen, daß die alte Kirche mit glücklichem Griff aus der großen Masse urchristlicher Schriften das Wertvollste ausgewählt hat, doch wären wir nicht wesentlich ärmer, wenn noch das eine oder andere neutestamentliche Buch aus dem Kreis der kanonischen Literatur ausgeschlossen worden wäre.

Mit dem Urteil der alten Kirche über den Umfang des Neuen Testamentes würden aber die Protestanten keineswegs auch die kirchliche Überlieferung über die Echtheit, Entstehung und Inspiration der neutestamentlichen Bücher übernehmen. Wenn die freie Forschung auch oftmals in die Irre geführt, das Vertrauen auf den gesunden Geist gewissenhafter Forschung habe nie enttäuscht. Ablehnen müßten die Protestanten angesichts der Kanonsgeschichte vor allem jene letztlich aus dem Heidentum stammenden Vorstellungen, welche die Entstehung des Neuen Testamentes in die Wolkenhöhe verlegen und mit Wunderschleiern umspinnen. Das Neue Testament bedürfe nicht solcher Stützen und Krücken. In der gesamten modernen Theologie fände die altprotestantische und noch heute katholische Lehre von der Eingebung der Wörter (sic) keinerlei Vertretung mehr, deshalb müsse der Begriff des Kanons, sofern er an der Inspirationslehre hängt, fallen gelassen werden. Geblieben sei der Begriff einer Sammlung klassischer Literatur des Urchristentums. Gewiß würde das Neue Testament für Glaube und Wissenschaft dauernde Bedeutung behalten, das Christentum werde immer Buchreligion sein, aber moralisch existenzfähig und ehrlich verantwortbar bleibe seine Theologie nur als Wissenschaft von einer Buchreligion ohne jede Buchmythologie [1]).

Dieser radikalen Bestreitung des neutestamentlichen Kanons müssen wir jetzt die katholische Begründung des Neuen Testamentes gegenüberstellen. Untersuchen wir die Fundamente, die Wälle, die Verteidigungswerke der gewaltigen, Jahrhunderte alten Feste, des neutestamentlichen Kanons.

[1]) Holtzmann, a. a. O. S. 16 ff. 26 ff. 32.

II. Die katholische Begründung des neutestamentlichen Kanons.

A. Allgemeine Erwägungen.

Wenn wir mit allgemeineren Erwägungen beginnen, so darf wohl zuerst auf die unerbittliche Konsequenz der religionsgeschichtlichen Kritik des neutestamentlichen Kanons hingewiesen werden. Diese Kritik führt zur vollständigen Auflösung der christlichen Offenbarungsbücher. Es ist doch eine schwächliche Begründung des Neuen Testamentes, ja eine Petitio principii, wenn „das christliche Bewußtsein" entscheiden soll, welche christliche Schriften die klassische Literatur des Urchristentums darstellen, wenn die protestantische Wertschätzung des Neuen Testamentes allein darauf beruht, daß beim gänzlichen Mangel anderer Quellen all unser Wissen um Christus auf das Neue Testament zurückgeht und nur im Neuen Testament das christliche Prinzip in seiner größten Reinheit erkennbar ist [1]).

Was kann es helfen, wenn Holtzmann im selben Zusammenhang, in dem er die Inspiration der hl. Schriften als Buchmythologie verhöhnt, die bleibende Bedeutung des Neuen Testamentes für Erkenntnis und Andacht auf die einzigartigen Wirkungen dieser Literatur auf die spät und spätest Gebornen gründet: Evangelien und Apostelbriefe ließen uns die weltgeschichtliche Größe des Christentums ahnen, in den Paulusbriefen insbesondere, die uns die erste ins Große gehende christliche Weltanschauung bieten, könnten wir den einem Paulus weit überlegenen Christusgeist spüren, dem schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tode ein Tempel der Gottheit gebaut wurde, während z. B. im Buddhismus Jahrhunderte vergingen, bis der Stifter der Religion zum Kultusgegenstand erhoben wurde [2])? Und doch sollen die Evangelien von ungebrochener Wunderlust der Künstler, der Schriftsteller zeugen, dichterische Formen andächtiger Erinnerung tragen! Wie aber, wenn andere Kritiker der freien Forschung am historischen Jesusbild der „liberalen" Evangelienkritik irre werden, wie zuletzt Wrede, Bernoulli, Schweitzer, oder gar Jesus unter psychiatrischen Gesichtspunkt

[1]) Holtzmann, Die Entstehung, S. 29.
[2]) Holtzmann, S. 30 ff.

stellen, wie Rasmussen und de Looſten, ja die historische Existenz Jesu leugnen, wie jüngst Kalthoff, Jensen, Smith [1]). Da begreifen wir, daß gemäßigte Kritiker, wie Spitta ernst gestimmt werden und klagen [2]): Was selbst von den entschieden kritischen Forschern als festeste geschichtliche Position in der Überlieferung von Jesus angesehen worden ist, sei daran, langsam im Nebel der Ungeschichtlichkeit zu versinken. Immer entschiedener mache sich bezüglich des historischen Jesus überhaupt die Skepsis geltend.

Jene wohlgemeinte Verteidigung des Christentums, wie sie Holtzmann in den genannten Ausführungen versuchte, muß auf ein festeres Fundament gestellt werden.

Die religionsgeschichtliche Kritik des Kanons zerschellt vor allem an jenen gewaltigen Granitblöcken, die eine christliche Apologetik an der Schwelle des Christentums auftürmt. Es sind die großen Tatsachen der neutestamentlichen Offenbarungsepoche, die allein eine befriedigende Erklärung des Christentums zu vermitteln vermögen, so die alles überragende Größe Jesu Christi, seine Gründung des Gottesreiches durch schwache, furchtsame Männer, die in der Geistesausrüstung des ersten christlichen Pfingstfestes Kraft und Befähigung erhielten, Zeugnis zu geben vor Juden und Heiden. Die religionsgeschichtlichen Parallelen in der Kanonbildung können nie die Realität der christlichen Wahrheit aufheben oder gefährden. Wie bei den biblischen Wundern dürfen doch die schlichten altchristlichen Aussagen über die Entstehung und Würde des Neuen Testamentes nicht mit den oft krankhaft gesteigerten mythologischen Analogien in den heidnischen Religionen verglichen werden. Noch immer kann die christliche Apologetik, auf die rein geschichtliche Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher gestützt, die Erhabenheit des Christentums über die heidnischen Religionen nachweisen, und mit der übernatürlichen Religion ist auch die übernatürliche Übermittelung der Offenbarung durch geisterfüllte, gottbeglaubigte Männer unmittelbar gegeben. Wie der Gottesgeist im Alten Testament als schöpferische Macht die chaotische Materie zum Kosmos gestaltete (Gen. 1), so ist auch, nach den neutestamentlichen Urkunden, der hl. Geist für die Kirche das

[1]) Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, S. 23 ff.
[2]) Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S. 2.

innerlich belebende und gestaltende Prinzip geworden und hat die Organe der christlichen Offenbarung in ihrer schriftlichen und mündlichen Verkündigung machtvoll durchwaltet und erfüllt. Dieser hl. Geist war aber nicht bloß in den verhallenden, mündlichen Worten der Glaubensboten, sondern auch bei schriftlicher Fixierung der Glaubenswahrheiten wirksam.

Doch ehe wir auf dieser allgemeinen Grundlage den neutestamentlichen Kanon eingehender positiv begründen, müssen wir zuvor unser Beweisthema schärfer festsetzen.

Es herrscht unter den Theologen aller Richtungen und Bekenntnisse die erfreuliche Übereinstimmung, daß unter Kanon des Neuen Testamentes die seit Ende des vierten Jahrhunderts und insbesondere seit dem Tridentinum streng abgeschlossene Sammlung der bekannten 27 Schriften zu verstehen ist, welche Quelle der christlichen Offenbarung, Norm für Glauben und Leben, nach ihrem Ursprung und Inhalt heilig und inspiriert sind. Daß die göttliche Inspiration die Grundlage der Kanonizität ist, hat zuletzt das Vatikanum (sess. III. cap. 2) mit deutlichen Worten ausgesprochen: Die Kirche hält die hl. Schriften nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie durch bloß menschliche Tätigkeit verfaßt und durch die Autorität der Kirche wären gutgeheißen worden, noch auch bloß darum, weil sie die Offenbarung frei von Irrtum enthalten, sondern deswegen, weil sie auf Eingebung des hl. Geistes geschrieben Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selber übergeben worden sind. Ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche ist aber, daß der Kanon des Neuen Testamentes zusammen nicht bloß mit dem Alten Testament, sondern auch mit der apostolisch-kirchlichen Überlieferung eine Quelle der göttlichen Offenbarung ist. Damit ist sichergestellt, daß die Hl. Schrift nicht im Sinne des Protestantismus ausschließlich Norm und Glaubensquelle ist. Die Kirche stellt ferner unter die Strafe der Exkommunikation, wenn jemand die bekannten 27 neutestamentlichen Bücher nicht mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgataausgabe sich vorfinden, für heilig und kanonisch hält. Unter diesen Teilen der Schrift sind aber herkömmlicherweise nur Wesensbestandteile der Hl. Schrift zu verstehen. Immerhin ist dadurch, daß als Norm des hl. Textes die altüberlieferte, im 16. Jahrhundert von der Kirche neu-

herausgegebene Vulgata erklärt wird, auch ein anderes Wesensmerkmal des Kanons, die Integrität des Neuen Testamentes, gewährleistet. Da schließlich die beiden letzten Konzilien auch die Schriftauslegung näher geregelt haben [1]), so besitzt der Katholik in seinem Neuen Testamente wirklich einen idealen Kanon, eine feste Norm und Richtschnur im Glauben und Lehren, im Denken und Leben.

Nun ruht gewiß die Überzeugung von diesen hohen Ehrentiteln des Neuen Testamentes auf dem unfehlbaren Urteil des katholischen Lehramtes, dessen Verbindlichkeit in der Apologetik unabhängig von der Inspiration und Kanonizität des Neuen Testamentes methodisch erwiesen wird. Aber dieses gemeingläubige Bewußtsein kann auch auf katholischem Standpunkt wissenschaftlich begründet werden. Solche geistige Tatsachen, wie die auf der Inspiration beruhende Kanonizität der Hl. Schrift, werden aber streng genommen nur durch äußere Zeugnisse, in unserem Falle durch Zeugnisse der Apostel und der kirchlichen Überlieferung sichergestellt.

Es war die verhängnisvollste Tat des Protestantismus, die Bibel aus dem lebendigen Organismus dieser kirchlichen Gesamtüberlieferung herauszureißen, den Strom der neutestamentlichen Schriftoffenbarung von dem Gesamtstrom der christlichen Offenbarung loszulösen. Die kirchliche Gesamtüberlieferung, dieses Gemeinschaftszeugnis des christlichen Glaubens und Geistes, hat durch alle Jahrhunderte in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen, in der Lehre der Väter und Theologen, in den Aussprüchen der Konzilien und Päpste, im Neuen Testament Geist von ihrem Geist erkannt.

Dieser geschichtliche Beweis des neutestamentlichen Kanons darf freilich seine Forderung nicht überspannen und etwa verlangen, daß schon von allem Anfang an die formelle Sammlung der neutestamentlichen Schriften mit allen ihren Prärogativen zu Recht bestanden. Wie sich erst allmählich der Strom der christlichen Offenbarung in verschiedene Arme zerteilt hat, so ist auch erst allmählich die heutige geschlossene Größe des Neuen Testamentes entstanden. Der kirchlichen Entscheidung liegt auch nur die Voraussetzung zugrunde, daß die neutestament-

[1]) Trident. sess. IV; Vatican. sess. III. c. 2.

lichen Schriften von Anfang an heilig, inspiriert und normgebend gewesen sind, nicht aber, daß die auf der Inspiration beruhende Kanonizität auch stets allgemeiner Anerkennung sich erfreute. Da das katholische Christentum nicht auf die Schrift allein gestellt ist, bleibt es durchaus gleichgültig, ob die neutestamentlichen Schriften früher oder später in der ganzen Kirche als kanonisch anerkannt worden sind. Wie viele Dogmen der Kirche sind erst allmählich in das helle Licht des Glaubensbewußtseins getreten! Nur wer mit dem strengen Maßstab des altprotestantischen oder modernen Kanonsbegriffes, wonach der Kanon eine festgeschlossene Sammlung heiliger, inspirierter Schriften von unantastbarem Wortlaut und ausschließlicher Geltung ist, an die Geschichte des Kanons herantritt, könnte versucht sein, im Sinne der religionsgeschichtlichen Kritik die Entstehung des Neuen Testamentes rein aus räumlichen und zeitgeschichtlichen Bedingungen zu erklären. Bei aller freien Stellung, die Christus und die Apostel zum Buchstaben des Alten Testamentes einnahmen, besaß doch dieses Alte Testament in der urchristlichen Zeit eine gleichsam dingliche Heiligkeit und es dauerte geraume Zeit, bis die Namen des alttestamentlichen Gotteswortes wie Schrift, Aussprüche Gottes u. a. auch bei neutestamentlichen Büchern in Gebrauch kamen, bis die urchristlichen Autoritäten wie der Herr, das Evangelium, die Apostel auch formell abgelöst wurden von der neutestamentlichen Schriftautorität, aber deshalb waren doch von allem Anfang an, wie wir sehen werden, auch die Schriftworte der Apostel und Offenbarungsträger heilige, aus dem Gottesgeist geborne Autoritäten. Holtzmann kämpft freilich gegen ein Phantom, wenn er der katholischen Kirche einen auf der Inspiration der Wörter aufgebauten Kanon vorwirft. Die katholische Kirche hat bei aller Verehrung und Hochschätzung des inspirierten Gotteswortes der Bibel nie eine solche Entstehungsweise, eine Bibliolatrie, die zur Begründung der Schriftautorität durchaus unnötig ist, lehramtlich vertreten. Ganz abgesehen davon, daß die von Holtzmann postulierte Bedingung des Raumes nur die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften erklären könnte, dürfte es doch den Wert und die Würde des Neuen Testamentes nicht beeinträchtigen, wenn seine Entstehung in die allgemeinen Kategorien des Seienden eingeordnet erscheint.

Es war ja doch der seit dem Pfingstfest die Kirche leitende Gottesgeist, der dafür Sorge trug, daß die neutestamentliche Offenbarung als leuchtende Sonne am Horizonte der Kirche sich festsetzte, daß die Offenbarung nicht bloß durch die Organe der lebendigen Kirchenautorität, sondern auch durch das allgemein menschliche Vehikel des Gedankens, die Schrift, in die Geschichte einging und daß endlich diese Perlen der urchristlichen Literatur immer klarer und entschiedener aus dem Umkreis des urchristlichen Schrifttums heraustraten. Dem modern-evolutionistischen Standpunkt setzen wir so die offenbarungsgeschichtliche Entwickelung entgegen. So sehr die Entstehung des Neuen Testamentes eine Tat der Freiheit und Selbständigkeit der katholischen Kirche war (Harnack), die göttliche Vorsehung erscheint bei der Abfassung und Sammlung der neutestamentlichen Schriften nicht ausgeschlossen.

Eine unerläßliche Voraussetzung der katholischen Kanonsgeschichte scheint allerdings zu sein: Die neutestamentlichen Schriften müssen sämtlich in der apostolischen Zeit innerhalb der Offenbarungsepoche entstanden sein. Aber dieses Postulat wird zurzeit von allen katholischen Exegeten und auch von der positiv-protestantischen Theologie (Zahn) zugestanden. Immerhin fällt grundsätzlich wenigstens (Hummelauer) die von Holtzmann so emphatisch zurückgewiesene Überlieferung über Entstehung, Verfasserschaft, Datum der einzelnen neutestamentlichen Schriften aus dem Rahmen der kirchlichen Inspirations- und Kanonslehre heraus.

B. Die neutestamentliche Kanonsgeschichte selbst.

Wie läßt sich nun aber dieser katholische Kanon des Neuen Testamentes des näheren geschichtlich begründen?

Überschauen wir den ganzen Verlauf der Kanonsgeschichte, so können wir deutlich drei Stadien der Entwickelung unterscheiden: Die Zeit der Grundlegung, die Zeit der Ausbildung und den Abschluß des neutestamentlichen Kanons.

1. Die Grundlegung des Kanons.

a. Die neutestamentlichen Autoren und der Kanon.

Die neutestamentlichen Schriftsteller nennen, wenn wir die Apokalypse ausnehmen, ihre Schriften nicht direkt inspiriert oder kanonisch. Aber die Fülle des Apostolates schloß selbstver-

Unzweifelhaft ist die Apokalypse nach ihrem Selbstzeugnis (Apok. 1, 3. 11; 2, 1. 8 ff.) zur Vorlesung in den Gemeindeversammlungen bestimmt gewesen, wie auch ihre Entstehung direkt auf göttliche Inspiration zurückgeführt wird und zwar formell als Schrift!

Im ersten Timotheusbrief 5, 18 scheint ferner bereits ein Wort des Heilandes in der Form, wie es Lukas 10, 7 aufbewahrt ist, mit derselben hieratischen Formel eingeführt, wie das hochheilige Alte Testament.

Sicherlich werden die römischen Christen die von Markus aufgezeichneten Lehrvorträge Petri als Richtschnur angesehen haben. Matthäus hat nach der Tradition sein Evangelium für die palästinensischen Christen geschrieben als Ersatz für seine mündliche Predigt. Johannes endlich hat kein geringeres Ziel (Joh. 20, 31), als seiner großen Gemeinde, den kleinasiatischen Heidenchristen eine Norm des Glaubens und Lebens zu bieten.

Wenn schließlich Klemens von Alexandrien von den altehrwürdigen Presbytern weiß (siehe Eusebius H. E. 6, 14, 8 ff.), daß Johannes die drei synoptischen Evangelien ergänzen wollte, so heißt das doch gleichsam: Der Lieblingsjünger Jesu hat den Vier-Evangelienkanon aufgestellt, wie spätere Autoren, ein Eusebius, Photius, die Acta Timothei auch wirklich direkt melden.

Über den näheren Umfang solcher neutestamentlichen Büchersammlungen in der Urkirche läßt sich freilich nichts Sicheres ausmachen. So rege der Verkehr zwischen den einzelnen Christengemeinden gewesen sein mag, namentlich Briefe, welche an Privatpersonen gerichtet waren, werden in einzelnen Gemeinden nicht bekannt geworden sein. Da auch versucht wurde, unechte Schriften, besonders Briefe einzuschmuggeln, so werden die Gemeinden sehr vorsichtig gewesen sein. Schon Paulus gibt im zweiten Thessalonicherbrief 3, 17 ein bestimmtes Kennzeichen der Echtheit seiner Briefe an. In der Regel stand der im Brief selbst eingeführte Briefüberbringer oder die Briefadressatin für die Echtheit einer neutestamentlichen Schrift ein.

Eine äußere Zusammenstellung der neutestamentlichen Schriften in einem Buch war freilich jahrhundertelang bis in die Zeit des Origenes hinab nicht möglich. Denn zur Zeit Christi und der Apostel schrieb man auf Papyrushandschriften, die in der Regel

nur einen bescheidenen Umfang hatten. So wird meist nur je ein Evangelium auf einer besonderen Papyrushandschrift Platz gehabt haben. Wollte man in den ersten christlichen Jahrhunderten auch äußerlich die Zusammengehörigkeit der neutestamentlichen Bücher darstellen, so konnte das nur durch Verzeichnisse, durch Hinterlegung an einen gemeinsamen Ort, in einen besonderen Behälter, durch die gleiche Verwendung im Gottesdienste geschehen.

b. Die apostolischen Väter und der Kanon des Neuen Testamentes.

Wie treten die neutestamentlichen Bücher bei den sogenannten apostolischen Vätern um die Wende des 1. bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in Sicht[1])?

Schon ein Blick auf die reichen Bibelzitate, wie sie in jeder besseren Ausgabe der apostolischen Väter z. B. von Funk angemerkt sind, verschafft uns Gewißheit, daß damals schon die meisten neutestamentlichen Schriften, im einzelnen die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulinen mit Ausnahme etwa des Philemonbriefes, der erste und selbst der zweite Petrusbrief, der Jakobusbrief, der erste Johannesbrief und die Apokalypse im Sehkreis der Autoren lagen, mehr oder minder verbreitet und gesammelt waren, also Zeichen der Kanonizität trugen. Eine kleine Gruppe neutest. Schriften, insbesondere einzelne katholische Briefe, wie der zweite und dritte Johannesbrief, der Judas- und Philemonbrief, lassen freilich nur schwache oder gar keine Anspielungen erkennen. Aber darf man deshalb sofort schließen, die nicht zitierten Schriften hätten damals noch nicht existiert? Wie wenig Umfang nimmt doch diese Literatur der apostolischen Väter ein! Und mußte damals wirklich ein jeder Schriftsteller sämtliche neutestamentliche Bücher zitieren?

Daß aber auch damals noch, wie in der apostolischen Zeit, das geschriebene Apostelwort autoritativ auf derselben Höhe stand, wie die immer noch fortklingende mündliche Predigt der Apostel, bedarf keines Beweises. Schon sah man bereits die Apostel im Glanze der verklärten Vergangenheit. Gott, Christus, die Apostel bilden bereits die lebensvolle Einheit in der Über-

[1]) Zum kanonsgeschichtlichen Quellenmaterial siehe namentlich Th. Zahn: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde., 1888ff; Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons[2], 1904. Holtzmann, Einl. ins N. T.[3], 1892 u. v. a.

mittelung des Heils. Daß hinwiederum die neutestamentlichen Schriften die mündliche Überlieferung nicht auszulöschen begannen, erhellt deutlich z. B. aus dem Vorgehen des Bischofs Papias, der die mündliche Überlieferung der Herrnworte ganz ausnehmend hochschätzte. Das mündliche und schriftliche Apostelwort hatte aber auch dieselbe Beweiskraft, dasselbe Ansehen, wie die alttestamentlichen Schriften. Wir hören den hl. Klemens in seinem ersten Korintherbrief c. 45, 2 sprechen: Die hl. Schriften sind wahr und durch den hl. Geist gegeben. Auch der hl. Paulus hat, vom hl. Geist erfüllt, seinen ersten Korintherbrief verfaßt (1. Kor. 47, 3).

So kann es auch nicht auffallen, daß der Barnabasbrief c. 4, 14 einmal ein Herrnwort aus dem Matthäusevangelium 22, 14 mit der feierlichen Formel „wie geschrieben steht" als Hl. Schrift zitiert.

Solenne Einführungsformeln der neutestamentlichen Schriften finden sich aber auch sonst noch häufig in dieser Epoche, so II. Kor. 2, 4, in der Apostellehre, bei Polykarp und Ignatius. Deutlich setzt schriftliche autoritative Evangelien voraus Ignatius in seinem Brief an die Philadelphier c. 8, wenn er von den Irrlehrern erzählt, sie forderten zuerst einen urkundlichen Beweis aus dem Evangelium, sonst würden sie nicht glauben. Wenn aber Ignatius ihnen vorhält: Es steht geschrieben, dann antworten sie: Das steht in Frage.

Einen ähnlichen Schriftgebrauch finden wir aber auch schon bei den ältesten Gnostikern, insbesondere bei Basilides, dem Zeitgenossen des Polykarp. Oft und wieder führen sie neutestamentliche Stellen an unter den altgeheiligten Formeln: Es steht geschrieben, die Schrift sagt.

Schärfer treten aber schon in dieser nachapostolischen Zeit zwei Gruppen neutestamentlicher Schriften heraus: Das Evangelium und die Apostel. Es müssen doch Schriften gemeint sein, wenn z. B. Ignatius in seinem Briefe an die Philadelphier 5, 1 im Evangelium Jesus selbst wie gegenwärtig predigen hört, wenn er die Apostel wie gegenwärtig ihr Lehramt fortsetzen sieht.

Evangelium und Apostel stehen aber auf derselben Linie mit dem Gesetz und den Propheten, wie namentlich Ignatius wiederholt betont.

Was für einzelne Evangelien unter dem Begriff Evangelium zusammengefaßt werden, ergibt sich deutlicher aus dem Zeugnis des Papias (c. 125), der nach dem uns von Eusebius aufbewahrten Auszug aus seiner „Erklärung der Herrnworte" bereits evangelienvergleichende Urteile, die zum Teil vom Presbyter d. h. vom Apostel Johannes herrühren, über das Markus-, Matthäus- (und Johannesevangelium) ausgesprochen hat. Schon längst hat auch Zahns scharfsinnige Kombination aus der Berufung des Polykarpus auf (mehrere) Philipperbriefe gefolgert, daß damals bereits, wie später öfter bezeugt wird, die mazedonischen Briefe als Einheit galten. Ebenso läßt die auffällige Frage des Klemens in seinem Korintherbrief c. 47: Was hat euch zuerst Paulus zu Anfang seiner Missionstätigkeit geschrieben, vermuten, daß der erste Korintherbrief die paulinische Briefsammlung eröffnete, weshalb vielfach auch die Entstehung des paulinischen Briefkanons nach Korinth verlegt wird. Doch könnte wohl auch in Rom die heutige Sammlung der Paulinen entstanden sein, da der Römerbrief ursprünglich die Sammlung beschloß. Jedenfalls scheint Zahn recht zu behalten, wenn er namentlich im Hinblick auf die zweifelhafte Benennung des Epheserbriefes die Sammlung von einer bestimmten autoritativen Hand herleitet. Während die Evangeliensammlung ins Ende des ersten Jahrhunderts weist, wird die Sammlung der Briefe, die in den lukanischen Schriften zwar noch nicht, aber bereits im ersten Klemensbrief vorausgesetzt erscheinen, ein Dezennium vorher entstanden sein.

c. Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Obwohl über der Literatur des zweiten Jahrhunderts, soweit sie solche innerchristliche Themen, wie die Bibel behandelt, ein wahrer Unstern gewaltet hat und fast nur die an die Heiden gerichteten Schriften uns erhalten geblieben sind, mehren sich doch in dieser Zeit die Zeugen für das Ansehen, den Gebrauch und die Sammlung der neutestamentlichen Bücher. Helles Licht verbreitet über den Grundstock des Neuen Testamentes, die vier Evangelien, eine berühmte Stelle im 67. Kapitel der ersten Apologie des hl. Justinus, des Martyrers: Am Sonntag versammeln sich alle Bewohner der Städte und Dörfer an einem Orte und man liest die Erinnerungen der

Apostel oder die Schriften der Propheten, soweit es die Zeit erlaubt. Eindringende Untersuchungen der letzten Jahre haben sichergestellt, daß Justinus mit diesem Namen „Erinnerungen" der Apostel und, wie er gelegentlich hinzufügt, der Apostelschüler unsere vier Evangelien seinem heidnischen Leserkreis literarisch nahezubringen sucht. Wie er aber in leicht verständlicher Ungenauigkeit unter Propheten die sämtlichen alttestamentlichen Bücher zusammenfaßt, so wollte er sicherlich auch nicht außerevangelische Schriften des Neuen Testamentes ausschließen. In dieser Zusammenstellung der Propheten und Evangelien spricht sich aber die gleich hohe Schätzung beider Schriftengruppen aus, was auch bestätigt wird, wenn Justinus nur die kanonischen Evangelien, nicht außerkanonische Schriften unter der feierlichen Formel: Es steht geschrieben, einführt. Die große Vertrautheit unseres Autors mit zahlreichen nichtkanonischen Schriften, wie die auffällige Freiheit in den Zitaten und Anspielungen an neutestamentliche Texte darf deshalb nicht zum Schlusse führen, daß Justinus „unsere Schriften" (Apol. I, 28), wie er einmal sagt, nicht unterscheidet von verwandten Schriften. Denn die Textesüberlieferung zu Justinus' Zeit weist große Verschiedenheiten auf und die altchristlichen Autoren pflegten nicht am Buchstaben zu kleben.

Wie alle christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts stellte auch Justinus den prophetischen Beweis in den Vordergrund, deshalb schätzt er auch die Apokalypse des hl. Johannes sehr hoch. Von den übrigen neutestamentlichen Schriften lassen sich wenigstens Zitate und Anspielungen an die Apostelgeschichte, an die Paulinen etwa mit Ausnahme des Philemonbriefes und auch an die meisten katholischen Briefe nachweisen.

Das Zeugnis des Justinus kann nicht leicht überschätzt werden. Denn dieser christliche Gelehrte im Philosophenmantel hatte auf seinen häufigen Reisen die Anschauung eines Großteils der Gesamtkirche kennen gelernt, nicht bloß diejenige Roms, woselbst er schrieb. Für den römischen Kanon jener Zeit wird gern auch die älteste lateinische Bibelübersetzung, die Itala, angeführt, die wohl seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstand. Leider erfahren wir nicht, wie viele neutestamentliche Schriften damals schon übersetzt waren, aber auch nicht, welche erst später hinzugefügt worden sind.

Ein Kronzeuge für das Neue Testament und wohl zuvörderst für die römische Kirche ist Marcion, einer der gefährlichsten Irrlehrer jener Zeit. Nicht historische Forschung, sondern der Irrwahn, das echte lautere Evangelium sei von den Altaposteln judenfreundlich verderbt worden, bestimmten dieses in gnostisch-doketischen Anschauungen befangene Sektenhaupt, mit „Messer und Schwamm" das neutestamentliche Schrifttum zu reinigen und in seiner vermeintlichen paulinischen Urgestalt wieder herauszuarbeiten. Schon die alten Gegner des Marcion wissen, daß dieser Patron der Willkürkritik als neutestamentliche Schriften nur ein verstümmeltes Lukasevangelium und zehn gleichfalls umgestaltete Paulusbriefe — die Pastoralbriefe werden verworfen, der Hebräerbrief ignoriert — anerkannte. Die neuere Forschung hat auf mancherlei Umwegen diese Tatsache näher begründet und den Finger darauf gelegt, daß dieses marcionitische Neue Testament ein umfangreicheres neutestamentliches Schrifttum voraussetzte, in seiner festen Abgrenzung und textkritischen Geschlossenheit aber auch vorbildlich für die kath. Kirche werden mußte.

Nicht auf dem mühsamen Wege scharf einschneidender Kritik, sondern in freier tendenziöser Auslegung hat ein nicht minder einflußreiches Sektenhaupt Valentin die neutestamentlichen Schriften seinen Ideen dienstbar gemacht. Diese oft als erste christliche Theologen angesprochenen Gnostiker haben die kirchlichen Schriften ausgiebig benutzt, ein Glied dieser Schule, Herakleon, hat sogar den ersten Kommentar zum Johannesevangelium geschrieben. Gleichwohl hat diese das Morgen- und Abendland umspannende Sekte es nicht gewagt, das Christentum zur Buchreligion herabzudrücken. Nicht bloß außerkanonische Evangelien, wie das Petrusevangelium und das Evanglium der Wahrheit, sondern auch Geheimoffenbarungen treten den gemeinchristlichen Schriften an die Seite.

2. Die Ausbildung des neutestamentlichen Kanons.

Die Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert gilt für epochemachend in der neutestamentlichen Kanonsgeschichte. Wir hörten schon von der These der fortschrittlichen und religionsgeschichtlichen Schule, welche in der Bildung des neutestamentlichen Kanons um die Wende des zweiten Jahrhunderts die gelungene Tat der damals entstehenden, mit diesem Rüstzeuge sieg-

reichen alten katholischen Kirche sieht. Als Gegenschlag gegen Marcion, im Kampfe mit dem Montanismus habe die Großkirche das Neue Testament, das sie mit dem Nimbus des apostolischen Charismas umkleidete, geschaffen.

Aber auch auf positivem Standpunkt erscheint die Zeit vom Ausgang des zweiten Jahrhunderts bis ins vierte Jahrhundert hinein bedeutsam charakterisiert durch meist private Unternehmungen kirchlicher Gelehrten, welche die apostolisch-kanonische Literatur schärfer abgrenzten und die autoritativen Grundlagen der innerlich und äußerlich erstarkenden Kirche festzulegen versuchten. Es kann doch kein Zufall sein, daß schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts, sicherlich bei Tertullian, wahrscheinlich auch bei Klemens von Alexandrien, die Gesamtheit der neutestamentlichen Schriften Neues Testament oder wie der Theolog im Juristengewande, Tertullian, lieber schreibt, neutestamentliches Instrument im Sinne von Rechtsurkunde genannt wird, oder daß uns um diese Zeit, nach der herkömmlichen Ansicht schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ein förmliches Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften im sogenannten Muratorischen Kanon, einem von dem Archäologen Muratori auf der Ambrosiana zu Mailand entdeckten und im Jahre 1740 veröffentlichten lateinischen Fragment entgegentritt. Deutlicher wird jetzt auch als das den neutestamentlichen Kanon hauptsächlich tragende Prinzip die Apostolizität oder apostolische Herkunft einer neutestamentlichen Schrift genannt. Namentlich Tertullian bemüht sich in seiner Schrift gegen Marcion c. 4, 2, das Markus- und das Lukasevangelium, die beide nicht direkt von den Aposteln stammen, auf die Autorität des hl. Petrus und Paulus zu gründen. Die Kirche führte nicht umsonst den Kampf gegen den Montanismus, der eine Fortdauer der übernatürlichen Offenbarung verkündigte. Mit der apostolischen Zeit erscheint die Offenbarungsperiode abgeschlossen. Was nicht unter die Propheten und Apostel eingereiht werden kann, darf in der Kirche als Hl. Schrift nicht gelesen werden, das setzt das muratorische Fragment deutlich voraus.

Und doch ist jene religionsgeschichtliche These von Grund aus hinfällig. Es läßt sich weder beweisen, daß die alte katholische Kirche erst um das Jahr 200 entstanden ist, noch auch, daß diese alte katholische Kirche auf der Grundlage der Apostoli-

zität den neutestamentlichen Kanon geschaffen hat. Selbst der Protestant Zahn hat dieses tendenziöse Schema der Kanons- und Kirchenentwickelung scharf zurückgewiesen. Die katholische Kirche, diese schon von Ignatius mit diesem Namen bezeichnete christliche Gemeinschaft, sei am Auferstehungsabend gegründet worden. Die Kontinuität von da bis zu Irenäus sei unfraglich.

Allerdings hat Harnack gegen diese Ausführungen Zahns eine geharnischte Erklärung erlassen und auf die drohende Konsequenz hingewiesen: Die von Zahn behauptete Autorität der Kanonszeugen um das Jahr 200 würde die Protestanten zwingen, katholisch zu werden[1]), aber Tatsache bleibt doch, daß selbst ein Mann, wie der um 180 schreibende Judenchrist Hegesippus gestehen muß, er habe auf seinen Reisen die von Jerusalem bis nach Rom sich erstreckende katholische Kirche in Glaube und Lehre voll übereinstimmend getroffen. Die zu ihren Bischöfen haltenden katholischen Gemeinden hätten seit der apostolischen Zeit im Kampf gegen mannigfaltige Irrlehrer die jungfräuliche Reinheit und Einheit der Kirche gerettet.

Es scheint auch ein unvollziehbarer Gedanke zu sein: Die damals aus der Flut sich erhebende katholische Kirche hätte auf der Grundlage des Apostolizitätsprinzips den Kanon, die Glaubensregel, das monarchische Bischofsamt geschaffen und auf diesem Wege hätte sich die katholische Kirche selbst zur Existenz gebracht.

Wenn es doch auch wahr wäre, daß der Kanon um das Jahr 200 geschaffen worden ist! In Wirklichkeit erfolgte die endgültige Abgrenzung des Kanons erst im dritten Stadium der Kanonsgeschichte, im vierten und fünften Jahrhundert. Bis dahin werden wir die Gelehrten an der Arbeit sehen, tiefgehende Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Kirchen auszugleichen. Wohl macht Harnack neuerdings in einer Abhandlung, die er in seinem Werk „Reden und Aufsätze" veröffentlicht hat, geltend: Der seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts fast allen Kirchen gemeinsame und in der bestimmten Ordnung: Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe der Urapostel und Paulinen, im ganzen 20—22 neutestamentliche Schriften umfassende Grundstock des Neuen Testamentes könne nicht zufällig und an mehreren Orten zu-

[1]) Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, S. 18.

Unsere Erzähler.

Sammlung volkstümlicher Novellen und Romane.

Herausgegeben von Dr. Fr. Castelle.

1. **Hermann Kurz:** Die Glocke von Affendorn. Das Horoskop. Das gepaarte Heiratsgesuch.
2. **Franz Grillparzer:** Der arme Spielmann. — **Jeremias Gotthelf:** Elsi, die seltsame Magd.
3. **Levin Schücking:** Der Schatz des Kurfürsten.
4. **F. Brocck:** Das Kreuz vom Uhlenhof.
5. **Friedrich Gerstäcker:** Herrn Malhubers Reiseabenteuer.
11. **Karl Spindler:** Der Hofzwerg. Der Nürnberger Sophokles. Der schwarze Herrgott in Tirol.
12. **Karl Weisflog:** Das große Los.
13.-14. **Otto Ludwig:** Zwischen Himmel und Erde.
15. **Enrika v. Handel-Mazzetti:** 's Engerl. Fahrlässig getötet.
16. **Joseph v. Eichendorff:** Das Marmorbild. Die Entführung.
17. **H. Schaumberger:** Der Dorf-
26. **H. Nordheim:** Geschichten aus Franken.
27. **L. Rafael:** Das Lied der heil. Cäcilia. Heimgeholt. Doris.
28. **F. Brocck:** Vogl. Der wilde Hanli. Feuerreiter.
29. **Adalbert Stifter:** Abdias.
30. **F. W. Hackländer:** Die Spuren eines Romans.
31. **Melchior Meyr:** Der Sieg des Schwachen.
32. **W. Müller:** Die Flöte Frie-
42.-44. **H. Kurz:** Der Sonnenwirt.
45. **Margarete Windthorst:** Kinderland.
46. **Ludwig Bechstein:** Deutsche Volkserzählungen.
47. **Gustav Nieritz:** Der Paukendoktor. Die hölzernen Teller.
48. **Eduard Mörike:** Mozart auf der Reise nach Prag. Lucie Gelmeroth.
49.-51. **Franz Wichmann:** So hat sie Gott geschlagen. Ro-

8. **August Kopisch:** Die Entdeckung der blauen Grotte auf der Insel Capri. Ein Karnevalsfest auf Ischia.

9. **Joseph v. Eichendorff:** Eine Meerfahrt. Die Geschichte der wilden Spanierin.

10. **E. T. A. Hoffmann:** Nußknacker u. Mausekönig. Das fremde Kind.

ge Sibirierin. Die Gefangenen des Kaukasus.

21.-22. **Moritz Hartmann:** Die letzten Tage eines Königs.

23. **W. O. v. Horn:** Die Nußdorfer.

24. **J. G. Seidl:** Die Schweden vor Olmütz. – Sie ist versorgt.

25. **E. v. Dincklage:** Der lederne Bräutigam. Wenn't Glücke kummt.

Fenum.

36. **Charles Dickens:** Die Weihnacht des alten Scrooge.

37.-39. **Karl Immermann:** Der Oberhof.

40. **Annette von Droste-Hülshoff:** Die Judenbuche. Bei uns zu Lande auf dem Lande.

41. **Heinrich von Kleist:** Michael Kohlhaas.

kater. Eine Fahrt im Maelstrom. Der entwendete Brief.

54. **Margarete Schlichter:** Heiteres und Ernstes aus der Zeit der Franzosenherrschaft in Münster.

55. **Th. Storm:** Der Schimmelreiter.

56.-59. **L. Schücking:** Paul Bronckhorst.

Jedes Bändchen kostet 80 Pfg.

Die meisten Bändchen erschienen bereits mehrfach in neuer Auflage.

Anfang März 1920 sind **sofort lieferbar** Bändchen 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13/14, 15, 16, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 46, 52.

Die übrigen Bändchen (z. Z. ausverkauft) werden im Herbst 1920 neugedruckt.

Eichendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

vielen Vollbildern. In eleg. Geschenkband geb. 10 M.

A. von Droste-Hülshoff, Geistliches Jahr auf alle Sonn- u. Festtage. Hrsg. v. F. Jostes. 2. Auflage in Vorbereitung.
Erste der Handschrift der Dichterin getreue Ausgabe.

Die 1. Auflage war schon nach 10 Monaten vergriffen.
Berl. Tageblatt, 8. Juni 1919: „Was in der Auswahl, Gruppierung, künstlerischen und technischen Wiedergabe der Kunstwerke geleistet ist, übersteigt alle Erwartungen: auf 250 Bildtafeln zieht das ganze wunderbare Weserland, eine der schönsten deutschen Landschaften, an unserem Auge vorüber." H. Schönhoff.

Fortsetzung der

Münsterische Heimatblätter. Unter Mitwirkung des Westfälischen Heimatbundes.
I. Bd. mit über 80 Bildern u. 2 Steindrucken,
II. Bd. mit 88 zum Teil ganzseitigen Abbildungen. Jeder Band geb. in Originalband 7,40 M.

Fr. v. Schiller, Ausgewählte Werke. 2 Bände. geb. 8 M.
Inhalt: Gedichte, Wallenstein, M. Stuart, Jungfrau von Orleans, Braut von Messina, Wilhelm Tell.

Aschendorffs Prachtausgaben wertvoller Jugendschriften. 10 Bde. geb. à 5 M. Enthält u. a. Robinson, Prärie, Ansiedler, Waverley, 7jähriger Krieg usw.

Ausgewählte Volks- und Jugendschriften. Mit Einleitung und Erläuterungen von Gymn.-Dir. Prof. Dr. O. Hellinghaus. Gebunden in neuem Originalband.
1. **Robinson.** Von H. Campe. 2. Aufl. 2,50 M.
2. **Der letzte Mohikaner.** Von J. F. Cooper. 2. Aufl. 3,20 M.
3. **Die Ansiedler** an den Quellen des Susquehannah. Von J. F. Cooper. 3,20 M.
4. **Deutsche Märchen.** Von L. Bechstein. 2. Aufl. 3,20 M.
5. **Märchen.** Von W. Hauff. 3. Aufl. 2,50 M.
6. **Palmblätter.** Erlesene morgenländische Erzählungen von J. G. Herder. 2 M.
7. **Balladen deutscher Dichter von Bürger bis zur Gegenwart.** 2. Aufl. geb. 3,80 M.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Auf sicheren Wegen, dem Glück entgegen! Freundesworte an heranreifende Schülerinnen von Sophie Weinstock. geb. in Geschenkband 5,40 M.

Unsere Erzähler. Sammlung volkstümlicher Novellen und Romane. 54 Bdchn. Jedes Bändchen kostet 80 Pfg.

Th. Storm, Der Schimmelreiter. geb. 1,20 M.

Die Brookschulten. Westfälischer Roman. Von Emil Frank. geb. in Orig.-Band 5,— M.

Der Roman eines Jesuiten. Autorisierte Übersetzung. Von G. de Beugny d'Hagerue. Übersetzt von E. M. Höfler. 2. Aufl. geb. in Orig.-Bd. 4,50 M.

Der Centurio. Roman aus der Zeit des Messias. Von A. B. Routhier. Ins Deutsche übertragen v. G. J. Wienands. geb. in Geschenkband 5,20 M.

Christoph v. Schmid, Erzählungen. Mit Erl. v. Dr. Hellinghaus. Jedes Bdchn. 60 Pfg.
Die Sammlung enthält 38 der schönsten Erzählungen des beliebten Jugendschriftstellers.

Aschendorffs Sammlung auserlesener Werke der Literatur.

Bisher erschienen 85 Bände in Originalband geb. à 1,20 M. und höher. Verzeichnisse durch jede Buchhandlung.
Viele der Bändchen erschienen bereits in mehrfacher Auflage.

Wir heben u. a. hervor: **Goethe, Faust** 1,70 M., **Aus meinem Leben** 2,25 M., **Mignon** 1,50 M., **Belagerung von Mainz** 1,20 M., **Italienische Reise** 2,25 M. — **Grillparzer, Das goldene Vließ** 2,20 M., **Bruderzwist** 1,30 M. — **Grimmelshausen, Simplizissimus** 2 M. — **Hebbel, Nibelungen** 1,55 M., **Agnes Bernauer** 1,40 M. — **Immermann, Oberhof** 2 M. — **Kleist, Michael Kohlhaas** 1,30 M. — **Mörike, Gedichte** 1,80 M., **Novellen u. Märchen** 2,20 M. — **Schiller, Demetrius** 1,10 M., **Fiesko** 1,30 M. — **Wieland, Oberon** 1,40 M.

Preise freibleibend.

das von Tatian bald nach 152 verfaßte Diatessaron in Gebrauch war und in dieser Landeskirche selbst die Paulusbriefe erst allmählich zur Geltung gekommen zu sein scheinen.

Während aber in den meisten damaligen Kirchen die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulinen, etwa mit Ausnahme des Hebräer- und Philemonbriefes, ferner 1. Petr. und 1. Joh. allgemein aufgenommen waren, wurden die übrigen neutestamentlichen Schriften in weiten Kirchengebieten nicht beachtet oder geradezu angezweifelt. Seltsamerweise sind unter diesen, oft deuterokanonisch genannten, Schriften einzelne wie der Jakobus- und zweite Petrusbrief in der ältesten Kirche mehr bezeugt. Es scheint, daß mit dem Wachstum der Kirche die Vorsicht im Gebrauch der einzelnen Schriften sich steigerte. War ja auch, wie namentlich in unserer Epoche wiederholt konstatiert wird, das mündliche Wort der ordentliche Weg der Glaubensverbreitung. Bekannt ist ferner, wie Irrlehrer und auch wohlmeinende Orthodoxe ihre Lieblingsmeinungen unter falscher Flagge literarisch verbreiteten. Einzelne neutestamentliche Schriften trugen auch Adressen an entlegene Orte, an Privatpersonen, und gelangten deshalb nicht so rasch in allgemeinen Austausch. Gar oftmals waren auch äußere Gründe, wie die Armut der Gemeinden, der Mangel an Schreibmaterial, die Schwierigkeit der Reise und des Transportes, die vielen Christenverfolgungen und besonders die Sprachverhältnisse der weiteren Verbreitung der apostolischen Schriften hinderlich. Meist lag auch der Grund späterer Aufnahme in diesen Schriften selbst. So fehlt z. B. beim Hebräerbrief der aus den anderen Paulinen bekannte Briefcharakter. Der Brief Judä und der zweite Petrusbrief schienen sich gegenseitig auszuschließen. Die Apokalypse schien urchristliche Verirrungen zu begünstigen.

Auch nach anderer Richtung drohte freilich die Kanonbildung damals in schiefe Bahnen zu geraten. Es rückten der Klemensbrief, der Barnabasbrief, der Hirt des Hermas, die Apokalypse Petri, die Apostellehre und andere urchristliche und altchristliche, durch kirchliche Vorlesung geheiligte Schriften hart an die kanonischen, apostolischen Schriften heran. Alsbald freilich begann der Kampf gegen diese Eindringlinge, zuerst von seiten der Kirchenschriftsteller, dann namentlich vom vierten Jahrhundert ab auch von seiten der Kirche.

Zur Illustrierung unserer Darstellung wollen wir jetzt noch einige Momentbilder aus diesem Stadium der Kanonsgeschichte vorführen. Wir lassen für die Zeit um 200 als Hauptvertreter wichtiger Stammkirchen zu Worte kommen: Das muratorische Fragment, Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien, für die folgende Zeit Origenes und Eusebius von Cäsarea.

Die römische oder wie neuestens einige wollen, die nordafrikanische oder gar alexandrinische Tradition vertritt der muratorische Kanon. Obwohl der Anfang des Schriftstückes fehlt, kann man aus dem Tenor der Darstellung sofort schließen, daß der Autor unsere vier Evangelien aufzählt und sie vom hl. Geist geschrieben sein läßt. Als kirchliche Vorlesebücher galten damals aber nach diesem Dokumente auch die Apostelgeschichte und dreizehn Paulusbriefe, ferner der Brief Judä, wohl sämtliche drei Johannesbriefe und die Apokalypse des Johannes und Petrus, welch letztere freilich sich nicht allgemeiner Anerkennung erfreute. Da der Text hier verderbt erscheint und die Petrusapokalypse für Rom und Nordafrika nicht bezeugt ist, wird an dieser Stelle eine Notiz über die beiden fehlenden Petrusbriefe vermutet. Doch wird auch der Jakobusbrief und der Hebräerbrief im Kanon übergangen, es müßte denn letzterer unter dem Namen „Brief an die Alexandriner" verworfen sein. Als ein für den Privatgebrauch nützliches Lesebuch figuriert der Hirt des Hermas, der aber, weil nicht prophetisch und nicht apostolisch, zur öffentlichen Vorlesung nicht zugelassen werden dürfe. Der Katalog schließt mit der Aufzählung einiger häretischer und gefährlicher Bücher, die auch für die Privatvorlesung verboten seien.

Am Ausgang des zweiten Jahrhunderts steht Irenäus, der, aus Kleinasien gebürtig, römische und gallische Tradition bezeugt. Diese Säule der Orthodoxie weiß, daß derselbe Geist in den Propheten und Aposteln redet (adv haer. III, 21, 4), daß es nicht mehr und nicht weniger als vier Evangelien geben könne, so wie es auch nicht weniger und nicht mehr wie vier Himmelsgegenden und vier Hauptwindrichtungen gibt. (A. a. O. III, 11, 8). Obwohl jedes einzelne Evangelium eine Rolle für sich bildete, enthalten die vier Evangelienbücher nur ein Evangelium. Diese Idee liegt offenbar der bei Irenäus zuerst in festgeprägter Formel uns entgegentretenden Bezeichnung der einzelnen Evan-

gelien als Evangelium nach Matthäus, Markus usw. zugrunde. So hoch aber Irenäus die Evangelien wertet, der Kirchenvater kennt auch außerevangelische, mündlich fortgepflanzte Quellen der Offenbarung, so namentlich das Zeugnis der Ältesten und die kirchliche „Glaubensregel".

Ein Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften gibt Irenäus nicht, allein er benutzt neben den Evangelien die Apostelgeschichte, sämtliche Paulinen mit Ausnahme etwa des Philemonbriefes, ferner die katholischen Briefe mit Ausnahme des Judas- und dritten Johannesbriefes und schließlich auch die Apokalypse.

Bei Tertullian stehen die Evangelien einer nicht näher umschriebenen Gruppe der apostolischen Schriften gegenüber. Wenn er nirgends den Jakobus-, zweiten Petrus-, zweiten und dritten Johannesbrief zitiert, so kann das Zufall sein. Daß er sicher einen zweiten Johannesbrief kannte, ergibt sich deutlich aus seiner Berufung auf den ersten Johannesbrief als ersten. Den Hebräerbrief kennt er, schreibt ihn aber mit anderen montanistischen und novatianischen Autoren dem Barnabas zu und sucht seine in den meisten Kirchen anerkannte Autorität zu erschüttern.

Den alexandrinischen Kanon um die Wende des zweiten Jahrhunderts repräsentiert Klemens von Alexandrien. Allerdings nimmt dieser Kirchenschriftsteller eine Sonderstellung in der kirchlichen Theologie und in der Kanonsgeschichte ein. Seine Unbefangenheit im Gebrauch nichtkanonischer Schriften geht weit über das Maß eines anderen altchristlichen Autors hinaus. „Alle Geister erscheinen ihm gut, die seinen Meister loben, ob Heiden, Juden oder Ketzer." Um so gewichtiger ist sein Wort, wenn er im Gegensatz zu den Gnostikern eine kirchliche und außerkirchliche Literatur unterscheidet, wenn er den häretischen Schriften die kirchlich maßgebenden gegenübergestellt. Eine sichtbare oder auch nur ideell geschlossene Sammlung der christlich-kirchlichen Literatur kennt Klemens freilich nicht. Die in seinem Kommentar ins Neue Testament, in den sogenannten Hypotyposen faktisch vorhandene Sammlung heiliger Schriften konstituiert noch keinen geschlossenen Kanon, um so weniger, als auch nicht etwa das apostolische oder prophetische Kanonprinzip dem Werke zugrunde liegt.

Die althergebrachten Gruppen der neutestamentlichen Schriften: Evangelium und Apostel erscheinen auch bei Klemens. Aber

nur die Evangelien gelten als geschlossene Größe, als überlieferte Vierzahl. Der Ausdruck „Apostel" ist vieldeutig, bezeichnet aber in der Regel die Paulusbriefe. Der Alexandriner kennt wohl alle 14 Paulinen, speziell verteidigt er die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, den er gestützt auf seine Lehrer dem Apostel Paulus zuschreibt, aber von Lukas übersetzt sein läßt. Von diesem dritten Evangelisten kennt Klemens noch die Apostelgeschichte, wie vom vierten Evangelisten die Apokalypse. Doch werden diese beiden Bücher nicht scharf von gleichartigen Erzeugnissen der altchristlichen Literatur unterschieden. Dagegen ist die Autorität des Alten Testamentes, der Evangelien und anderer biblischen Schriften dieselbe. Es bestehen höchstens auch jetzt noch formelle Unterschiede, so in der Anwendung des Wortes „Schrift" oder „Schriften", in reicherer oder geringerer Benutzung. Nach dem Zeugnis des Eusebius u. a. hätte Klemens auch sämtliche katholische Briefe kommentiert, in dem von Cassiodorius ins Lateinische übersetzten Stück der „Hypotyposen" erscheinen nur 1. Petr., 2. Joh. und Jud. Sehr nahe an Ansehen stehen den neutestamentlichen Schriften bei Klemens speziell noch der Barnabasbrief, der erste Klemensbrief und die Apostellehre. Von einem exklusiven Schriftprinzip, also von einer ausschließlichen Geltung des Kanons im Sinne des Altprotestantismus weiß Klemens nichts, die Schrift ist ihm nicht vollständige und selbständige Glaubensquelle, nächste Glaubensregel ist der kirchliche „Kanon" im Sinne des formulierten kirchlichen Glaubensbewußtseins [1]).

Einen Ehrenplatz verdient in der Kanonsgeschichte der große Schüler des Klemens Origenes. Es hat wohl kein Sterblicher vor ihm und nach ihm der Hl. Schrift soviel Mühe und Arbeit, soviel Liebe und Hingebung geweiht, wie dieser „Mann von Stahl und Eisen". Dem Bibeltext, der Bibelauslegung widmete er sein Leben, er konnte auch nicht gleichgültig vorübergehen an der tiefgehenden Verschiedenheit in der Grenzbestimmung des Kanons, wie sie der Gelehrte auf seinen Reisen in der damaligen Kirche kennen gelernt. Sein großes Verdienst ist es, diese Differenzen zuerst zum Gegenstand seiner vergleichenden Kritik erhoben zu haben. Da der Alexandriner in erster Linie die kirchliche Tradition, wie sie in den verschiedenen Ge-

[1]) Dausch, der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, 1894.

meinden fortlebte, abhörte und prüfte, so wahrt seine Kritik den überlieferten Besitzstand. Er wollte die Grenzsteine, welche die Väter gesetzt haben, nicht verrücken, sondern befestigen. Die Quintessenz seiner kanonsgeschichtlichen Forschungen hat schon Eusebius in seiner Kirchengeschichte Kap. 6, 25 kurz zusammengestellt. Nach einem von ihm selbst geprägten Terminus unterscheidet der Alexandriner Homologumena d. h. in der ganzen Christenheit anerkannte Bücher, es sind die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulinen, 1. Petr., 1. Joh. und Apok. Den Hebräerbrief hält Origenes selbst für paulinisch, verteidigt seine Kanonizität und führt die stilistische Eigenart desselben auf den im Auftrage Pauli arbeitenden Schreiber zurück. Doch erwähnt der Alexandriner auch Gemeinden, die ihn nicht im Kanon hatten. So gehört dieser Brief mit 2. Petr., Jk., Jud., 2. 3. Joh. zur zweiten Klasse der hl. Schriften, d. h. zu jenen, welche in einem Teil der Kirche nicht anerkannt oder gar bestritten wurden. Origenes selbst freilich zitiert und schätzt diese fünf katholischen Briefe als hl. Schriften. Man hat diese Schwankungen des Origenes Rufinus schuld geben wollen, der einige Schriften des Alexandriners ins Lateinische und ins Orthodoxe übersetzt habe. Mit Unrecht. Origenes hat in seiner Gewissenhaftigkeit ein getreues Bild der literarischen Bezeugung geben wollen und hat auch seinen eigenen Standpunkt nicht verleugnet. Die alexandrinische Kirche hatte aber damals, im Vergleich zum Abendland, einen sehr umfangreichen Kanon. Sie hielt nicht bloß die bestrittenen oder deuterokanonischen neutestamentlichen Schriften hoch, sie hatte auch keine scharfe Linie gezogen zwischen den kanonischen Schriften und einigen apostolischen Väterschriften. So nennt Origenes den Barnabasbrief einen katholischen Brief, hält den Hirten des Hermas für ein inspiriertes und sehr nützliches Buch und benutzt die Apostellehre einmal als Hl. Schrift.

Den geraden Gegensatz zur ersten Klasse der hl. Schriften bilden aber die häretischen Schriften, wie z. B. das Ägypterevangelium, während andere von ihm benutzte altchristliche Schriften, wie z. B. das Hebräerevangelium, die Paulusakten, außerhalb einer theologischen Beurteilung stehen.

Den Höhepunkt in der altchristlichen Kanonsforschung stellt Eusebius von Cäsarea, der Vater der Kirchengeschichte, dar. Hervorgegangen aus der palästinensischen Schule des Origenes

hat Eusebius sorgfältig die ihm noch reichhaltiger zu Gebote stehende altchristliche Literatur durchmustert und nach der Methode seines großen Meisters auch den in den verschiedenen Kirchen herrschenden Gebrauch der Schrift stets berücksichtigt. Durch seine Verbindung mit der antiochenischen Kirche konnte der Gelehrte auch das reiche Sondergut der syrischen Kirchen, die sich namentlich gegen alle oder einzelne katholische Briefe und die Apokalypse versperrten, in Rechnung ziehen. Eine Verschiebung des origenistischen Schemas war inzwischen eingetreten in der Wertung der Apokalypse, die infolge der montanistischen und chiliastischen Händel namentlich im Umkreis der alexandrinischen Kirche in den Hintergrund gedrängt worden war, während in der anderen Reichshälfte, in weiten Kreisen des Abendlandes gleichfalls infolge mißbräuchlicher Exegese der Irrlehrer die Abneigung gegen den Hebräerbrief sich befestigte. Das Resultat seiner kanonsgeschichtlichen Übersicht bringt Eusebius in der klassischen Stelle der Kirchengeschichte (3, 25), wozu andere Stellen dieses berühmten Buches Parallelen bilden, im folgenden, dem Sprachgebrauch des Origenes nachgebildeten System zum Ausdruck: Die erste Klasse hl. Schriften Neuen Testamentes umfaßt als allgemein anerkannte, unbestrittene Schriften oder Homologumena die Vierzahl der Evangelien, die Apostelgeschichte, die sämtlichen Paulinen, 1. Joh., 1. Petr. und, wenn es recht schiene, auch die Apokalypse. Die zweite Klasse mit den Antilegomenen teilt sich wohl sofort in zwei Gruppen. Die erste enthält solche Schriften, die wohl bei den meisten anerkannt sind, aber nicht allseitig bezeugt waren, und auch damals nicht in allen Kirchen in Gebrauch standen, es sind die bekannten fünf deuterokanonischen katholischen Briefe, und gelegentlich auch der Hebräerbrief. Zur zweiten tieferstehenden Gruppe der Antilegomena rechnet Eusebius einige altchristliche Schriften, die früher namentlich in Alexandrien hohe Achtung genossen, allmählich aber als unecht und unapostolisch erkannt worden waren, dahin gehören der Hirt des Hermas, die Paulusakten, Barnabas und die Apostellehre, ferner, wenn es recht schiene, die johanneische Apokalypse, die von einigen verworfen, von anderen als Homologumenon anerkannt werde.

Den Gegensatz zu den hl. Schriften des Neuen Testamentes bilden die häretischen Schriften, die unter apostolischen

Namen gingen, wie z. B. das Thomasevangelium, das Petrusevangelium.

Dieses in gewichtigen Punkten schwankende Bild der Theorie des großen Historikers findet die notwendige Ergänzung in seiner Praxis, in der Verwendung und Verwertung auch der ersten Klasse der umstrittenen Teile des Neuen Testamentes. So kennt Eusebius die sieben katholischen Briefe als abgeschlossene Sammlung und zitiert auch die Apokalypse unbedenklich als Hl. Schrift.

Das Neue Testament des Eusebius hat namentlich durch die Scheidung der beiden Klassen der Antilegomena die endgültige Abgrenzung des Kanons um so wirksamer herbeigeführt, als diese Klassifizierung nicht bloß durch seine berühmte Kirchengeschichte, sondern vor allem durch die im Auftrag des Kaisers Konstantin hergestellten 50 Pergamenthandschriften wesentlich im Sinne des heutigen Kanons sichtbaren Ausdruck und weiteste Verbreitung fand.

3. Der Abschluß des neutestamentlichen Kanons.

Lange genug hatten die Gelehrten registriert und klassifiziert, endlich war es an der Zeit, ein autoritatives Wort zu sprechen. Die von den trinitarischen Streitigkeiten erschütterte Kirche bedurfte eines sicheren, festen Beweisinstrumentes. Nachdem der allgemeine Gebrauch, die überwiegende Bezeugung die von den Historikern und Kritikern gelegentlich bemängelten deuterokanonischen Bücher des Neuen Testamentes längst geheiligt hatte, konnten die jetzt auftretenden Kirchenmänner und Bischöfe, Päpste und Kirchenversammlungen keine andere Entscheidung treffen, als die erste Klasse der Antilegomena mit den Homologumenen zu verbinden und von der zweiten Klasse scharf zu scheiden. Da ferner die seit dem dritten Jahrhundert im Morgenland zurückgedrängte Apokalypse schon im Antagonismus gegen die verdächtig gewordene Theologie der Antiochener, der Gegner des Buches, auch im griechischen Kirchengebiet erneut zu Ehren kam, mußte nur noch das Abendland den schon in früherer Zeit hochgehaltenen Hebräerbrief wieder hochschätzen lernen und der Kanon der 27 neutestamentlichen Schriften war festbegrenzt, entsprach also seiner Idee.

Da diese Übereinstimmung zwischen Morgen- und Abendland sich im vierten Jahrhundert immer entschiedener durchsetzte,

haben manche Exegeten vermutet, das Konzil von Nicäa hätte bereits eine autoritative Entscheidung über den Kanon erlassen; aber im Lichte der Geschichte stehen erst die den Abschluß des Kanons einleitenden Maßnahmen des hl. Athanasius, des Papstes Damasus und des hl. Augustinus.

a. Abschluß des Kanons im Morgenland.

Während Stücke, wie der Barnabasbrief, der erste Klemensbrief, im vierten Jahrhundert aus dem alexandrinischen Kanon ausgestoßen wurden, fanden die deuterokanonischen katholischen Briefe immer mehr Geltung. Auch in einem Kanonsverzeichnis, das den Beschlüssen einer etwa 360 in Laodicea abgehaltenen Synode angehängt wurde, stehen die sämtlichen katholischen Briefe. Nur die Apokalypse des Johannes fehlt. Mit derselben Ausnahme vertritt unsern heutigen Kanon auch Cyrill von Jerusalem. Der erste, der unsere heutigen 27 Bücher aufzählt, war der Erzbischof Athanasius von Alexandrien, der in seinem 39. Osterfestbrief im Jahre 367, wie er selbst sagt, es wagte, die kanonischen und überlieferten und für göttlich gehaltenen Bücher der Reihe nach aufzuzählen. Es geschah nicht aus Polemik gegen andere unvollständige Bibelverzeichnisse, sondern in dem jetzt auch in anderen Kirchengebieten lebhaft einsetzenden Bestreben, die glaubensgefährlichen, nichtkanonischen oder apokryphen Schriften zu verdrängen. Wohl aus Rücksicht auf die in Alexandrien gepflegte Tradition stellte aber Athanasius zwischen die kanonischen Schriften und die verdammenswerten Apokryphen eine kleine Gruppe kirchlicher Vorlesebücher, nämlich die Apostellehre oder Didache und den Hirten des Hermas. Nur allmählich konnte dieser Kanon des hl. Athanasius in Ägypten allgemeine Anerkennung finden. Denn die in Gebrauch stehenden Bibeln konnten nicht über Nacht umgeändert werden. Aber bereits eine der ältesten erhaltenen griechischen Handschriften des Neuen Testamentes, der Codex Vaticanus aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, enthält die sämtlichen 27 Bücher des Neuen Testamentes. Dagegen führt die älteste erhaltene griechische Handschrift des Neuen Testamentes, der Codex Sinaiticus, noch den Barnabasbrief und den ersten Teil des Hirten im Anhang auf.

Der Kanon des Athanasius wurde freilich so, daß die beiden Lesebücher allmählich wegfielen, hauptsächlich durch Epiphanius

auch in Paläſtina und auf Cypern verbreitet, ja er wurde ſchließlich der alleinherrſchende in der Geſamtkirche. In der unmittelbar folgenden Zeit begegnen uns allerdings noch auf allen Kirchengebieten vereinzelte Sonderanſichten und gelehrte Reminiszenzen, namentlich aus Euſebius. In der antiocheniſchen und ſyriſchen Kirche blieben die katholiſchen Briefe ein Gegenſtand der Meinungsverſchiedenheit. Selbſt die ſyriſche Kirchenbibel, die Peſchittha, enthielt nur Jk., 1. Petr. und 1. Joh. Erſt die ſpätere ſyriſche Bibel, die ſogenannte Philoxeniana und Charclenſis nahmen auch die kleineren katholiſchen Briefe und die Apokalypſe auf. Auch in der morgenländiſchen Großkirche kam es zu keiner ſtreng kirchengeſetzlichen, alle Differenzen ausſchließenden Entſcheidung. Eine die ganze romgetrennte Kirche verpflichtende Autorität, wie in der abendländiſchen Kirche, war nicht vorhanden.

Das ſogenannte Trullanum vom Jahre 692 hatte ſogar wie ſpäter das Nicänum vom Jahre 787 gleichzeitig die bezüglich der Apokalypſe ſich ausſchließenden Beſchlüſſe der Synode von Laodicea und Karthago beſtätigt und fügte, wie ſpäter auch Johannes Damascenus, die ſogenannten apoſtoliſchen Kanones den hl. Schriften bei. Ähnlich hat die ägyptiſche und äthiopiſche Kirche ſogar kirchliche Rechtsbücher, wie die ſogenannte apoſtoliſche Kirchenordnung, die armeniſche Kirche die unechte Korreſpondenz zwiſchen Paulus und den Korinthern der Hl. Schrift eingereiht.

b. Abendland.

Ein etwas anderes Bild bietet der Abſchluß des Kanons im Abendland.

Noch in einem c. 360 in Nordafrika aufgezeichneten Bibelkatalog (Cat. Mommsenianus) werden wie bei den meiſten Lateinern der Hebräer- und einzelne katholiſche Briefe beanſtandet oder übergangen. Aber durch den damals regen Verkehr zwiſchen einzelnen Hauptvertretern der beiden kirchlichen Hälften bahnte ſich wohl in der Kanonfrage eine allmähliche Ausgleichung der Gegenſätze an. Doch ſpiegelte ſich die unruhigere Kanonsentwickelung des Morgenlandes zunächſt noch wider in der Berichterſtattung des hl. Hieronymus. Während dieſer Doctor Scripturae in ſeiner exegetiſchen Praxis ſämtliche neuteſtament-

liche Bücher des heutigen Kanons hochschätzt, teilt er namentlich in seinem Schriftstellerkatalog bestimmt die absprechenden Urteile über einzelne katholische Briefe mit: 2. Petr. werde von sehr vielen (plerisque) für unecht gehalten, der Jakobusbrief werde einem anderen Jakobus zugeschrieben, der Judasbrief werde von sehr vielen (plerisque) verworfen. Joh. 2 und 3 würden einem Presbyter Johannes zuerkannt. Aber schon im Jahre 382 gab Papst Damasus unter dem Beirat des hl. Hieronymus, Epiphanius und anderer hervorragender Kirchenmänner auf einer römischen Synode die endgültige Entscheidung im Sinne des heutigen Kanons. Schon längst hatte Athanasius auch im Abendland den Boden bereitet, wird doch in dem berühmten Codex Vaticanus eines der Bibelexemplare gesehen, die der aus seiner Heimat vertriebene Bischof während seines Aufenthaltes in Rom im Auftrag des Kaisers Konstans hatte herstellen lassen. Denkwürdig bleibt, daß in dem 382 aufgestellten Ordo oder Canon novi testamenti die zwei kleineren Johannesbriefe einem Presbyter Johannes zugeschrieben werden. Die sieben katholischen Briefe heißen in diesem Verzeichnis zum erstenmal kanonische d. h. wohl allgemein verbreitete Briefe.

Entscheidenden Einfluß auf den Abschluß des Kanons im Abendland hatte auch der hl. Augustinus, unter dessen Einfluß mehrere afrikanische Synoden, so zu Hippo Regius im Jahre 393, zu Karthago 397 und 419, den Kanon in seinem heutigen Umfang feststellten. Dem letzten afrikanischen Konzil wohnte auch ein päpstlicher Legat bei. Schon vorher im Jahre 405 hatte Papst Innozenz I. auf eine Anfrage des Bischofs Exsuperius von Toulouse den Kanon im gleichen Umfang eingeschärft. Die gelehrte Notiz, welche im Jahre 382 die Briefe Joh. 2 u. 3 auf den Presbyter Johannes zurückführte, hat schon Innozenz I. beiseite gelassen. Zur selben Zeit machte der Presbyter Rufinus von Aquileja den athanasianischen Kanon mitsamt einigen kirchlichen Leseschriften im Abendland geltend. Aber die Zeitlage war jetzt solchen altchristlichen Schriften, die sich früher an die neutestamentlichen Bücher herangedrängt hatten, nicht mehr günstig. Namentlich Priszillian in Spanien und die Manichäer in Afrika hatten sich durch übertriebene Hochhaltung solcher Apokryphen verdächtig gemacht. Mit dem Ende des vierten Jahrhunderts hat die abendländische katholische Kirche

es für ihre Pflicht gehalten, gegen die Apokryphen wirksam vorzugehen. Das schon von Damasus 382 angelegte Verzeichnis der kanonischen und apokryphen Bücher wurde unter Papst Gelasius 492—496 und Hormisdas 514—523 erweitert und stellt die Urform des Index librorum prohibitorum dar, in dem die Kirche durch alle Jahrhunderte ihr Glaubens- und Wahrheitsbewußtsein gegen Irrtum und Lüge zum Ausdruck bringt.

Nachdem Rom entschieden, war für die abendländische katholische Kirche jede ernstliche Meinungsverschiedenheit ausgeschlossen. Nur selten begegnen uns bei den kirchlichen Schriftstellern antiquarische Notizen über die früheren Kontroversen. Es hat auch wenig Bedeutung, wenn gelegentlich in einige Bibelexemplare der mittelalterlichen Zeit der Laodizenerbrief oder der Hirt des Hermas, ja selbst der apokryphe dritte Korintherbrief eindrang. Eine Kontroverse über den Kanon gab es im Mittelalter nicht mehr. Ebenso sind auch keine weiteren kirchlichen Entscheidungen erflossen, Papst Eugen IV. hat sich im Unionsdekret (1441) darauf beschränkt, den Jakobiten den im Abendland gültigen Kanon neu einzuschärfen. Dagegen lebten in der Reformationszeit zuerst bei einigen katholischen Theologen, wie Erasmus, Kajetan, dann bei den Protestanten die Zweifel an der Kanonizität der deuterokanonischen Bücher des Neuen Testamentes wieder auf. Das Tridentinum hat deshalb gleich zu Anfang seiner Verhandlungen in der vierten Sitzung den Kanon in seiner überlieferten Form neu bestätigt. Bezüglich der neutestamentlichen deuterokanonischen Bücher tauchten nicht einmal wie beim Alten Testament Vermittelungsvorschläge auf.

Kanon im Sinne dieser endgültigen für die ganze Kirche streng verpflichtenden, auch im Vatikanum wiederholten Entscheidung ist das Neue Testament als Sammlung heiliger, inspirierter, für Glauben und Sitten normgebender Schriften. Die Bibel, das Neue Testament ist aber nicht im Sinne des exklusiven altprotestantischen Schriftprinzips alleinige Quelle und Norm der christlichen Offenbarung, sondern bloß Teilquelle derselben, mit und neben der göttlich-apostolischen Tradition.

Aus diesen Quellen schöpft das kirchliche Lehramt die wahre christliche geoffenbarte Lehre und entscheidet in seinen obersten Instanzen kraft des der Kirche verliehenen hl. Geistes wie über den Umfang, so über den Sinn der Hl. Schrift.

Während in der griechischen Kirche im Laufe des vierten Jahrhunderts das Wort Kanon zuerst und fast ausschließlich in der Bedeutung von Verzeichnis auf die hl. Schriften angewandt wurde, herrschte in der abendländischen Kirche und später auch bei den Protestanten die sachliche Bedeutung des Wortes Kanon = die Sammlung hl. autoritativer Schriften vor. Im Sinne von Richtmaß, Richtschnur für Glaube und Wissen hieß die Bibel schon im zweiten Jahrhundert Kanon.

Durch die schärfere Formulierung des Begriffes Kanon wurde auch der Gegensatz des Kanonischen deutlicher: der Begriff des Apokryphen. Während dieses Wort ursprünglich nach seiner Grundbedeutung zunächst nur solche Bücher bezeichnete, die nicht zur öffentlichen Verlesung kommen durften, und erst allmählich den Qualitätsbegriff des Unechten, Gefälschten, Häretischen erhielt, bildete nach dem Abschluß des Kanons das Apokryphe den reinen Gegensatz des Kanonischen. Apokryphe Bücher heißen jene Schriften, welche nach ihrem Titel und Inhalt zu den biblischen Büchern gerechnet werden könnten, aber der apostolischen Herkunft entbehren und meist auch verderblichen Inhalt haben. Die Protestanten verstehen unter Apokryphen, abweichend vom Sprachgebrauch der Katholiken, die deuterokanonischen Bestandteile des Alten Testamentes, während sie die katholischerseits Apokryphen heißenden Schriften Pseudepigraphen nennen.

III. Die positiv-protestantische Theologie und der neutestamentliche Kanon.

Der Altprotestantismus hat das ganze Christentum auf die Hl. Schrift stellen wollen. Die Bibel wurde Kanon, Norm für Glauben und Leben im ausschließlichen Sinne: Wir glauben, lehren und bekennen, heißt es in der Konkordienformel, daß die einzige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und beurteilt werden sollen, allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testamentes sind.

Der Protestantismus des 16. Jahrhunderts konnte sich der Autorität des kirchlichen Lehramtes nicht anders entziehen als durch diese Proklamierung des exklusiven Schriftprinzips.

Nun war es aber doch ein vollendeter Widerspruch, wenn der Altprotestantismus sich losriß vom Gemeinglauben der Christenheit, von der katholischen Gesamtüberlieferung und doch ein Hauptstück derselben katholischen Überlieferung, den Kanon, das Produkt der kanonbildenden Tätigkeit der Kirche, aufrecht erhalten wollte.

Schon Luthers Stellung zum Neuen Testament beleuchtet grell die Auflösungstendenz dieses Standpunktes.

Nicht zunächst aus historischen Gründen, sondern aus seinem persönlichen, religiösen Verständnis des hl. Paulus und Johannes heraus sprach der Neuerer die scharfen Urteile über den Hebräer-, Judas- und Jakobusbrief und über die Apokalypse: St. Jakobs Epistel eine recht stroherne Epistel! Selbst wenn ein Petrus oder Paulus den Brief geschrieben hätte, wäre er nicht apostolisch. Denn er predige nicht Christum, wie es Beruf des Apostels sei ... Der Judasbrief sei neben dem zweiten Petrusbrief unnötig ... Der Verfasser des Hebräerbriefes hätte neben Gold und Edelsteinen auch wohl einiges Holz, Stroh und Heu mit untermengt ... Von der Apokalypse findet er nicht spürbar, daß sie vom hl. Geist gestellet sei ...

Auch Zwingli erklärt, die Apokalypse „sei nit ein biblisch Buch". Selbst Calvin hatte Bedenken gegen die deuterokanonischen Bücher des Neuen Testamentes.

Als aber nach erbittertem Kampfe endlich auf dem Boden der altorthodoxen symbolischen Bücher, die das exklusive Schriftprinzip geltend machen mußten, eine Einigung erfolgte, oblag es der protestantischen Dogmatik, Wehr und Wall um die bedrohte Schrift zu errichten. Die Autorität, der Kanon des Neuen Testamentes ruhte nach diesem System auf einer bis ins Lächerliche überspannten Inspirationslehre und auf dem Zeugnis des hl. Geistes (Testimonium Sp. Sti), das jedem Bibelleser kund tue, was inspiriert und kanonisch sei [1]).

Selbst die reformierten Bekenntnisse sind auf diesen Ton gestimmt. So bezeugt die helvetische Konsensusformel vom Jahre 1675, daß Gott über dem schriftgewordenen Wort so väterlich gewacht habe und noch immer wache, daß auch nicht ein Häkchen oder Jota verloren gehen werde. Der hebräische Text des Alten Testamentes sei sowohl in seinen Konsonanten,

[1]) Dausch, Die Schriftinspiration, 1891, S. 106 ff.

wie in seinen Vokalen, ja nach seiner ganzen masorethischen Punktation inspiriert, dürfe also auch nicht nach der griechischen Übersetzung oder nach dem samaritanischen Text oder gar durch Konjekturalkritik verbessert werden. Im scharfen Gegensatz zur katholischen Lehre wird als entscheidendes Moment für den Glauben an den göttlichen Ursprung der Schrift und den Umfang des Kanons von der französischen und auch belgischen und englischen Konfessio geltend gemacht: „Wir erkennen diese vorher aufgezählten Schriften als kanonisch und als ganz gewisse Regel unseres Glaubens nicht sowohl (nicht so sehr) vermöge des Übereinkommens und der Zustimmung der Kirche, als vermöge des Zeugnisses und der inneren Überführung des hl. Geistes, welcher sie uns von anderen kirchlichen Schriften unterscheiden lehrt“ [1]).

Dieses aller geschichtlichen Betrachtung und tatsächlichen Beschaffenheit des Kanons hohnsprechende Schriftprinzip wurde aber vom Rationalismus, an dessen Wiege Lessing, Semler, Baur stehen, schonungslos aufgedeckt und bis in seine Grundlagen hinein erschüttert. Der moderne freisinnige Protestantismus hat nach einem treffenden Worte Holtzmanns nicht bloß den Umfang, sondern auch den Inhalt des Kanonbegriffes in Frage gestellt. Aber auch die moderne positiv-protestantische Theologie erklärt jene altprotestantische Begründung der Schriftautorität für nichtig. So weist der Führer der modernen positiv-protestantischen Theologie, Th. Zahn, in dem soeben angezogenen Schriftchen S. 31 ff. auf die Tatsache hin, daß doch andere Kirchengemeinschaften und ehrwürdige Christen, er nennt Luther, Irenäus, „um zu schweigen von den Prälaten zu Trient“, über die Grenzen des Kanons anders geurteilt haben. Jene Theorie vom Kanon ignoriere auch die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Jahrhunderte habe es bedurft, bis die Kirche die einzelnen neutestamentlichen Bücher zu einem hl. Kanon zusammenschloß. Eine Fiktion sei die Behauptung, daß ein von der Geschichte der Kirche und ihres Kanons unabhängiges Zeugnis des hl. Geistes dem einzelnen Christen die Kanonizität aller hl. Schriften verbürge. Diese Überzeugung, daß die 27 Bücher des Neuen Testamentes Gottes Wort enthalten, sei nur der Nachhall des längst lautgewordenen Zeugnisses der alten

[1]) Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons, 1898, S. 30.

Kirche. Der Geist Gottes und Christi kann uns wohl bezeugen, daß wir Kinder Gottes sind, gebe aber dem einzelnen Christen keine Antwort auf alle Fragen und Bedürfnisse der Kirche. Somit stimmen also positive und kritische Theologen überein: Auf die von Johannes Eck (1525) und Albert Pigghe (1538) formulierte und katholischerseits stets wiederholte Instanz, daß die Bibel ihre Autorität und Abgrenzung gegenüber dem Unkanonischen doch von derselben Kirche, die man sonst verwarf, bezogen habe, ist man (der Altprotestantismus) die Antwort schuldig geblieben [1]).

Aber wie sucht nun die in den letzten Jahren neu erwachte positiv-protestantische Theologie den Kanon zu begründen?

Hören wir, was etwa Männer wie Zahn, B. Weiß, Ewald, Leipoldt, die zuletzt diese Fragen zu beantworten suchten, zu sagen haben?

Zahn geht davon aus, daß das lutherische Bekenntnis, die Konkordienformel, keine Entscheidung über die Fragen der biblischen Kritik und die Grenzen des Kanons enthalte und erklärt Luthers grundsätzliche Stellung zum Kanon des Neuen Testamentes für die richtige, echt evangelische [2]). Wohl müsse man pietätsvoll auf das Urteil der alten Kirche, die den Kanon gesammelt und gesichtet habe, hören, aber man dürfe auch nicht ohne Prüfung und innere Überführung von der Wahrheit seines Inhalts und der Richtigkeit seines Bestandes den Kanon hinnehmen.

Die altlutherische Kirche habe im Römer- und Galaterbrief das lautere Evangelium wiedergefunden und von hier Entdeckungsfahrten unternommen in die übrigen neutestamentlichen Schriften. Mit dieser Prüfung des Kanons sei aber die Kirche auch im 19. Jahrhundert noch nicht fertig geworden. Noch heute bestehe die Pflicht und das Recht der inneren und äußeren, der geistlichen wie der geschichtlichen Kritik am Kanon. Die gläubigen Protestanten würden allerdings diese Kritik scheuen. Aber die Vernachlässigung der Kritik von seiten der Bekenntnistreuen wäre auch dadurch gestraft worden, daß jetzt Bibelkritiker das Feld behaupteten, die nicht am Be-

[1]) Holtzmann, Einleitung ins Neue Testament S. 139.
[2]) Die bleibende Bedeutung S. 50 ff.

kenntnis zu der normativen Bedeutung der Schrift festhielten, die sogar dem Glauben der Kirche entfremdet wären!

Diese Stellung Zahns zum Kanon wird wohl die bibelgläubigen Protestanten schwerlich befriedigen. Der Gelehrte muß ja auch den Widerstand der bibelgläubigen Kreise schelten. Ein Kanon, der immer wieder neu geprüft werden muß, ist doch kein unbeugsames Richtmaß mehr, sondern eine schwankende Rute, ein Schilfrohr. Was ist das für ein Kanon, wenn nach Zahn jeder lutherische Kritiker die formale Berechtigung hat, das Johannesevangelium für eine spekulative Dichtung ohne jede geschichtliche Glaubwürdigkeit zu erklären, wenn Zahn selbst den Jakobusbrief unvereinbar findet mit dem Römerbrief? Warum soll ferner nur das zeitgeschichtlich scharf zugespitzte, paulinische Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein der lapis lydius aller Bibelkritik sein? Daß Zahn gegen die freien Kritiker den Vorwurf des Unglaubens erhebt, hat bereits Harnack im Munde eines evangelischen Theologen höchst übelklingend gefunden [1]).

Im Grunde ist ja doch dieser moderne, unter dem Einfluß des Kantianismus stehende Protestantismus nicht Erkenntnisglaube, sondern Gefühls-,Herzens- und Willensglaube und — darin liegt des Rätsels Enthüllung — ein solcher Glaube bedarf strenggenommen nicht eines Schriftkanons im Sinn der dogmatischen Kirchen. Deshalb kann auch Bernhard Weiß in seiner kurzen Kanonsgeschichte, die er seinem Werk „Das Neue Testament deutsch" vorausgeschickt hat, die Verteidigung des Kanons auf die Worte beschränken (S. 6 f): Auch heute noch beweise sich die Gesamtheit der hl. Schriften als Kraft Gottes, selig zu machen, die daran glauben (Röm. 1, 16). „Wer durch dieses Zeugnis des Geistes es lebendig erfahren hat, daß die Hl. Schrift den Glauben wirkt, der den Frieden mit Gott, die Kraft eines neuen Lebens und eine gewisse Hoffnung der ewigen Seligkeit in sich trägt, dem kann es völlig gleichgültig sein, was die Wissenschaft über den geschichtlichen Ursprung der einzelnen im Neuen Testament vereinigten Schriften ausmacht..." Daß aber diese doppelte Buchführung in der Lösung des religiösen Problems den Riß zwischen

[1]) Das Neue Testament um das Jahr 200 S. 16. Anm. 1.

Glauben und Wissen überbrücken könnte, scheint doch ausgeschlossen. Einen ähnlichen Weg, wie Zahn, schlägt auch P. Ewald in seiner jüngst erschienenen Broschüre: Der Kanon des Neuen Testamentes ein.

Mit Recht nimmt der Verfasser Stellung gegen die altprotestantische, noch heute fortlebende Gemeindeorthodoxie, welche die Bibel mit der Offenbarung verwechselte. Wer die Schrift als grundlegendes Lehrgesetz, also doch wohl auch als feststehenden Kanon betrachte, müsse notwendig auch ein unfehlbares Auslegungstribunal und eine mündliche Lehrüberlieferung annehmen. Diese katholische Anschauung gehe aber von der falschen Anschauung aus, das Christentum sei seinem eigentlichen Wesen nach geoffenbarte Lehre (?). Aber auch Ewald will das Christentum nicht in eine dogmenlose, religiöse Stimmung verschwimmen lassen. Doch sei die Bibel nur das urkundliche Zeugnis von Gottes Offenbarungstaten, von Jesus Christus, und insofern ein Kanon, als sie den in der Gemeinde sich fortpflanzenden Glauben bestätige und normiere. Worauf sich aber dieser normative Charakter der Schrift stütze, erfahren wir von Ewald nicht. Es sei das ein Glaubenssatz, der über dem Leben mit und in der Schrift selbst erlebt sein wolle! Der Gelehrte zeigt selbst die Schwäche seiner Position, wenn er sich der „höheren Kritik" gegenüber machtlos erklärt. Wer z. B. den Apostel Paulus oder die Evangelisten beschuldige, sie hätten mit ihrer Metaphysik, mit ihren schiefen Vorstellungen vom Messias das ursprüngliche Bild Jesu entstellt, müsse sich selbst überlassen bleiben! Sind aber jene „höheren Kritiker" nicht vom gleichen protestantischen Schriftprinzip ausgegangen? Ewald selbst gesteht zu: Wenn die Forschung nachweisen kann, daß eine Schrift im Geist, in der Lehrweise mit unserer Glaubenserkenntnis in Widerspruch stände, könne man im Sinne Luthers Hauptbücher und solche, die es nicht sind, unterscheiden. Die Logik der Tatsachen ist in der Geschichte des Protestantismus rascher vorangeschritten.

Zum Schlusse sei noch hingewiesen auf das in der jüngsten Geschichte des neutestamentlichen Kanons von J. Leipoldt (1. Band Vorwort) wieder geltend gemachte Lutherische Prinzip der Kanonsbegründung: Heilige Schrift ist, was Christum treibt! Leipoldt meint, dieser Grundsatz müsse den Ausgangspunkt bilden bei allen Forschungen und Urteilen über die Schrift.

Aber mit Recht bemerkt selbst der Protestant Holtzmann: Hätte die Kirche alles Erbauliche, alles dem Glauben Entsprechende sammeln wollen, dann wäre mit Leichtigkeit ein zehnmal größerer Kanon zustandegekommen [1]). Auch Ewald erklärt, es könnte kein bestimmtes Jahr angegeben werden, von dem ab eine neutestamentliche Schrift aufhören würde, Zeugnis und Produkt der Urzeit des Christentums zu sein. Dieses Lutherische Prinzip kann deshalb den konkreten Kanon nicht zusammenhalten, es öffnet vielmehr dem Subjektivismus, der Willkür Tür und Tor!

Schlußbetrachtung.

Scheint so der Kanon im positiven Protestantismus aller und jeder Grundlage zu entbehren, dann bleibt nur die Wahl: Entweder Einordnung der Bibel in den Kreis der katholisch-theologischen Erkenntnislehre: Die Bibel eine Glaubensquelle in der Hand des lebendigen Lehramtes, im Licht der kirchlichen Tradition, oder freikritische Betrachtungsweise der Hl. Schrift im Sinn der modernen ausschließlich historisch-philologischen Forschung und damit totale Auflösung des Kanons. Da sich uns die religions-geschichtliche Kritik des Kanons als unhaltbar herausgestellt, bekennen wir uns zum Kanon als einer Sammlung heiliger, inspirierter Bücher, die aus dem Geisteswehen der apostolischen Zeit geboren, vom kirchlichen Glaubensbewußtsein als Geist von seinem Geist erkannt, von der ältesten Kirche, vom kirchlichen Lehramt aus der Fülle der altchristlichen Literatur herausgehoben und als Norm und Richtschnur des Glaubens und Lebens anerkannt worden sind. Die Bibel, das Neue Testament, ein totes Buch, kann nur Richtmaß sein in der Hand des Meisters, der gotteingesetzten Kirche, die fußend auf apostolischer, durch Jahrhunderte fortgeerbter Tradition das Gotteswort der Bibel auch in dem Geiste auslegen kann, in dem es geschrieben. Schon Tertullian hat den von der Kirche geschiedenen Sekten zugerufen: Was weidet ihr auf meinen Triften? Die Bibel gehört der Kirche, die allein ihren Sinn verstehen und ihren Inhalt würdigen kann.

[1]) Einleitung ins Neue Testament S. 190.

Auf diesem Wege kehren wir in unserer Studie zu unserem Ausgangspunkt zurück: Die Bibel, das Neue Testament, ist und bleibt eine Leuchte für unsere Füße, ein Licht auf unseren Pfaden! Noch immer vermag diese Festung im Reiche des Geistes dem Sturm und Drang der Zeiten Stand zu halten! Auch die religionsgeschichtliche Hochflut wird dieses altehrwürdige Eiland der gottsuchenden Menschheit nicht hinwegschwemmen. Wohl dem, der mit dem hl. Augustin dieses Buch der Bücher seine Castae deliciae nennt! Hier quellen die Brunnen lebendigen Wassers, die hinüberströmen ins ewige Leben!

Inhalt zu Heft 5.

Einleitung . . . . . S. 3—5

I. Die religionsgeschichtliche Kritik des Kanons . . S. 5—7

II. Die katholische Begründung des neutestamentlichen Kanons . . . . . S. 8—36

A. Allgemeine Erwägungen . . . . . S. 8—13

B. Die neutestamentliche Kanonsgeschichte . . . . . S. 13—36

III. Die positiv-protestantische Theologie und der neutestamentliche Kanon . . . . . S. 36—42

Schlußbetrachtung . . . . . S. 42—43

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

P. W. Wilmers, S. J.: Geschichte der Religion,

als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Im Anschlusse an das „Lehrbuch der Religion". 2. Bde. gr. 8°. Siebente, neubearbeitete, vermehrte Auflage. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. von **Otto Pfülf**, S. J. Bd. I: XVI u. 536 S. Bd. II: XII u. 416 S. Preis gbd. 22 Mk.

Katholik, Mainz. Wir können nur wiederholen, was wir bei Besprechung des I. Bandes inbetreff der Reichhaltigkeit, Gründlichkeit, praktischen Anlage und Verwendbarkeit der Wilmerschen Religionsgeschichte gesagt haben: unseres Wissens steht sie ohne Konkurrenz da.

Theol.-prakt. Monatsschrift. Passau. Wilmers Geschichte der Religion ist für alle Religionslehrer an Mittelschulen und Lehrerseminarien eigentlich unentbehrlich. Dr. Pell.

Köln. Pastoralblatt. Das ausgezeichnete Buch kann würdig dem vortrefflichen Lehrbuch des Verfassers an die Seite gestellt werden.

Stimmen aus Maria-Laach. An Wert und Inhalt steht es kaum einem der bekannten Lehrbücher nach. Mit seinen ausgezeichnet klaren und sicheren Belehrungen über die schwierigsten Fragen der kirchlichen Vergangenheit kann es für den Lehrer der Geschichte, der die Wahrheit sucht, auch neben anderen anspruchsvolleren Hilfsmitteln einen kostbaren Schatz bilden, für gebildete Laien, die sich unterrichten wollen, kann kaum ein anderes Lehrbuch mehr empfohlen werden.

Dublin Review. It is in fact an excellent work in every respect, in matter as in form, in system and order as well as in style and diction. It almost realises our ideal of a perfect Church history especially for the use of ecclesiastical students . . .

Schweiz. Kirchenztg. Luzern. 1907. Nr. 15. Wilmers Geschichte der Religion leistet dem gebildeten Laien die besten Dienste, dem Theologen ermöglicht sie eine leichte Orientierung auf kirchengeschichtlichem Gebiete. Der Verfasser selbst betrachtete dieses Werk als eine Ergänzung zu seinem verdienstvollen „Lehrbuch der Religion", so hat es denn auch für den Homileten besondern Wert. F. W.

Pastor bonus. 1905/06. Heft 6. Die außerordentlich gründlichen und gediegenen theologischen Kenntnisse des verstorbenen P. Wilmers sind allbekannt, namentlich durch sein vortreffliches Lehrbuch der Religion. Daß er auch ein tüchtiger Historiker ist, beweist die Art, wie er in seiner Geschichte der Religion die schwierigsten Abschnitte behandelt. Er beherrscht das gesamte Material und bekundet nicht bloß umfangreiches, sondern auch tiefes Wissen. Wohltuend wirkt auf den Leser besonders die feste Glaubensüberzeugung und die Begeisterung für die Kirche. Nicht nur Theologen, sondern auch gebildeten Laien ist das Werk sehr zu empfehlen. W. Stockhausen.

Corresp.-Blatt. Wien. 25./9. 1905. Das vorliegende Werk ist neben anderen eine wahre Fundgrube der ergreifendsten Beispiele, man mag es aufschlagen, wo man es will. Für Katecheten, welche Kirchengeschichte vorzutragen haben, ist dieses Werk eine hochwillkommene Gabe, nicht bloß wegen des Inhaltes, sondern auch wegen des Geistes der Hingabe an Gott, welcher auf allen Seiten dem Leser entgegenweht. Liebe zur wahren Religion, treues Umfangen derselben, das ist die herrliche Frucht, welche im Leser immer mehr ausreifen wird. Die Geschichte selbst ist bis auf Pius X. fortgeführt. Teplensis.

Bezug durch alle Buchhandlungen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Alttestamentliche Abhandlungen,

herausgegeben von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau.

Bisher sind erschienen:

Bd. I. Heft 1—2: Priv.-Doz. Dr. Paul Heinisch in Breslau, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII u. 296 Seiten. 8°. Geh. Mk. 9,20.

Heft 3: Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta. Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,60.

Heft 4: Dr. Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. VIII u. 158 Seiten. 8°. Geh. Mk. 5,60.

Heft 5: Dr. Franz Alfred Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher. VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,60.

Bd. II. Heft 1—4: Dr. Paul Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 Seiten. 8°. Geh. Mk. 14,40.

Heft 5: Dr. Johannes Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6. VIII u. 88 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,00.

Bd. III. Heft 1: Dr. Alois Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. IV u. 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,40.

Heft 2: Paul Maria Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. Mk. 5,80.

Heft 3: Dr. Andreas Eberharter, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt. IV u. 78 Seiten. Geh. Mk. 2,60.

Heft 4: Dr. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik. VIII und 146 Seiten. Geh. Mk. 4,80.

Heft 5: Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., Danielstudien. VIII u. 188 S. Geh. Mk. 6,00.

Bd. IV. Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann, Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen. XII u. 646 Seiten. Geh. Mk. 19,80.

Bd. V. Heft 1—2: Prof. Dr. Andreas Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,80.

Heft 3: Dr. theol. Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament. VIII u. 144 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,60.

Heft 4: Dr. theol. E. Gooßens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen. XII und 72 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,50.

Heft 5: Dr. theol. et phil. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine. VIII u. 84 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,00.

Bd. VI. Heft 1: Dr. Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. VIII u. 122 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,10.

Heft 2—3: Dr. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. XVI u. 230 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,45.

Heft 4—5: Dr. Johann Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. VIII und 248 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,70.

Bd. VII. Heft 1: Dr. Johannes Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. VIII und 128 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,40.

Heft 2—3: Prof. Dr. Joh. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. VIII u. 304 Seiten. Geh. Mk. 9,40.

Heft 4: Schmalohr, Das Buch Joel. (In Vorbereitung.)

Heft 5: Dr. P. Landersdorfer O. S. B., Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. VIII u. 102 Seiten. 8°. Mit 2 Tafeln. Geh. Mk. 3.60.

Bd. VIII. Heft 1—2: Haefeli, Geschichte der Landschaft Samaria. (In Vorbereitung.)

Heft 3—4: Prälat Prof. Dr. Constantin Gutberlet, Das erste Buch der Machabäer Übersetzt und erklärt. VIII u. 262 Seiten. 8°. Geh. Mk. 30,—.

Preise verstehen sich einschl. Teuerungszuschlag des Verlags.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Neutestamentliche Abhandlungen,

herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W.

Bisher sind erschienen:

Bd. I. Heft 1—2: Prof. Dr. Meinertz, Jesus und die Heidenmission. Biblisch theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten. 8°. (z. Z. vergriffen.)

Heft 3—4: Priv.-Doz. Dr. Alphons Steinmann in Breslau, Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten. 8° Geh. Mk. 8,20.

Heft 5: Priv.-Doz. Dr. Georg Aicher in München, Kamel und Nadelöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII u. 64 S. 8°. Geh. Mk. 2,20.

Bd. II. Heft 1—2: Priv.-Doz. Dr. Franz X. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII und 218 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,00.

Heft 3—5: Dr. Karl Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testamentes und zur Geschichte des Taufsymbols. XVI und 256 Seiten. 8°. Geh. Mk. 8,20.

Bd. III. Heft 1—3: Dr. Anton Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. VIII und 304 Seiten. 8°. Geh. Mk. 9,40.

Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, Der Diakon Stephanus. XII und 136 Seiten. 8° Geh. Mk. 4,50.

Heft 5: Dr. Karl Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5—24). Ein Beitrag zur Quellenkritik der Apostelgeschichte. XII und 84 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,00.

Bd. IV. Heft 1: Dr. Friedrich Zoepfl, Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio. VIII, 48* und 148 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,90.

Heft 2—3: Dr. Karl Kastner, Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. XVI und 184 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,00.

Heft 4: Dr. Hermann Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung. XII und 180 Seiten. 8° Geh. Mk. 5,80.

Heft 5: Dr. Josef Hensler, Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchungen. XII und 96 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,40.

Bd. V. Heft 1: Priv.-Doz. Dr. G. Klameth, Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas aus der Zeit vor den Kreuzzügen. XII u. 152 Seiten u. 4 Pläne. 8°. Geh. Mk. 5,40.

Heft 2—3: Dr. theol. Franz Xav. Monse, Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. VIII und 214 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,70.

Heft 4—5: Prof. Dr. Karl Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. XII und 232 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,40.

Bd. VI. Heft 1—2: Dr. phil. u. theol. J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn. VIII und 244 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,80.

Heft 3: Dr. Peter Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker. XX und 140 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,80.

Heft 4: Dr. P. Thaddäus Soiron O. F. M., Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. VIII u. 174 Seiten. 8° Geh. Mk. 5,50.

Heft 5: Dr. Alexius Klawek, Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments. (Unter der Presse.)

Bd. VII. Heft 1—3: Prof. Dr. Vinzenz Hartl C. R. L., Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft. VIII und 352 Seiten. 8°. Geh. Mk. 10,80.

Heft 4—5: Dr. J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament. XVI u. 208 Seiten. 8°. Geh. Mk. 11,20.

Bd. VIII. Heft 1: Prof. Dr. Heinrich Joseph Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland. VIII u. 152 Seiten. 8°. Geh. Mk. 7,—.

Heft 2: Dr. Max Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. 80 Seiten. 8°. Geh. Mk. 5,00.

Heft 3—5: Dr. Alfred Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. (Unter der Presse.)

☞ Preise verstehen sich einschl. Teuerungszuschlag des Verlags.

Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung beabsichtigt, ein etwa 30 Bände umfassendes „Exegetisches Handbuch zum A. T." herauszugeben, welches in 25 Bänden Kommentare zu allen Büchern des A. T. nebst einer deutschen Übersetzung nach dem besterreichbaren Grundtext sowie unter Berücksichtigung der Vulgata, ferner in 5 weiteren Bänden eine Einleitung in das A. T. eine alttestamentliche Theologie, eine Erklärung der messianischen Weissagungen, eine biblische Archäologie und eine Einführung in die nachbiblische jüdische Literatur bieten wird. Die **Leitung** des Unternehmens liegt in den Händen des Prof. der alttest. Exegese a. d. Univ. Breslau, Dr. **Nikel.**

Als **Mitarbeiter** sind bisher gewonnen worden:

Prof. Dr. Döller (Wien)
Prof. Dr. Dornstetter
Prof. Dr. Engelkemper (Münster),
Prof. Dr. Euringer (Dillingen a. D.),
Prof. Dr. Feldmann (Bonn),
Prof. Dr. Göttsberger (München),
Prof. Dr. Hehn (Würzburg),
Prof. Dr. Heinisch (Breslau),
Prof. Dr. Hoberg (Freiburg i. Br.),
Prof. Dr. Karge (Münster),
Prof. Dr. Miketta (Weidenau, Österr.-Schles.),
Prof. Dr. Peters (Paderborn),
Prof. Dr. Rießler (Tübingen),
Prof. Dr. Šanda (Leitmeritz i. B.),
Prof. Dr. Schulz (Braunsberg),
Prälat Prof. Dr. Selbst (Mainz),
P. Theophil Witzel O. F. M. (Frauenberg b. Fulda),
Prof. Dr. Zapletal (Freiburg Schw.)
Dr. L. Landersdorfer O. S. B. (Scheyern, Bayern).

Bisher liegen vor:

7. Bd. Das Buch der Richter, übersetzt und erklärt von Professor Dr. Zapletal, Freiburg Schw. (In Vorbereitung.)

8. Bd. Die Bücher Samuel, übersetzt und erklärt von Dr. Alf. Schulz, ord. Professor der Theologie an der Akademie zu Braunsberg.

1. **Halbbd.: Das 1. Buch,** XII u. 418 S. Mk. 12.— (bei Subskr. 10.—).
2. **Halbbd.: Das 2. Buch.** Mit einem Anhang: Die Samuelbücher. VIII u. 378 S. Mk. 24.— (bei Subskr. 20.— Mk.).

9. Bd. Die Bücher der Könige, übersetzt und erklärt von Dr. A. Šanda, Professor der Theologie, Leitmeritz.

1. **Halbbd.: Das 1. Buch,** XLVIII u. 510 S. Mk. 12.— (bei Subskr. 10.—).
2. **Halbbd.: Das 2. Buch,** VIII u. 460 S. Mk. 10.— (bei Subskr. 8.50).

24. Bd. Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt von Dr. P. Heinisch, Univ.-Prof., Straßburg. LX u. 346 S. Mk. 8.— (bei Subskr. 6.80).

25. Bd. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, übersetzt und erklärt von Dr. Norbert Peters, Prof. der Theologie, Paderborn, LXXX u. 470 S. Mk. 12.— (bei Subskr. 10.—).

Die Bücher können auch **gebunden in ½ Leinenband** geliefert werden; Mehrpreis Mk. 6.— für den Band.

Subskriptionsanmeldungen durch jede Buchhandlung.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen
Vierte Folge. Heft 2.

Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Prof. am Lyzeum in Dillingen.

Dritte Auflage.

Münster in Westf. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Nr. 2201. Münster, 11. März 1911.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Keine menschliche Wissenschaft vermag die schöpferische Größe Jesu Christi aus ihrer religiösen Umwelt restlos zu erklären.

Die in Jesus erschienene Heilsoffenbarung sollte aber nicht wie ein glänzendes Meteor über die Erde hinwegblitzen, sondern sich leuchtend und wärmend als Sonne des Lebens am geistigen Horizont der Menschheit festsetzen. Der seit der Himmelfahrt unsichtbar gewordene Heiland lebt in der Gemeinschaft aller Christusgläubigen, in der durch Christus gestifteten und vom Gottesgeist durchwalteten Kirche, die ihren Einheitspunkt in der Leitung durch den Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe besitzt, geheimnisvoll fort. Das ist positiv katholischer Glaube. Aber durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte geht bald dumpfes Grollen, bald offene Auflehnung gegen diese hierarchisch gegliederte, im römischen Bischof gipfelnde Kirchengemeinschaft. Zu den Hauptdifferenzen zwischen dem römisch-katholischen, protestantischen und griechisch-katholischen Christentum zählt die Anerkennung des Papstes zu Rom als des Oberhauptes der ganzen Kirche. Noch nie aber sind die Gegensätze zwischen dem hierarchisch organisierten Christentum und dem herrschenden Zeitgeist schärfer hervorgetreten als in unserer, dem ausgelassensten Individualismus und Subjektivismus verfallenen Gegenwart.

Selbst aus dem Schoße der katholischen Kirche hat sich zuerst im Altkatholizismus und neuestens im Modernismus eine mächtige Opposition gegen die von Christus gestiftete Hierarchie erhoben.

In Deutschland hat zuletzt, nach dem Flankenangriff, den Hugo Koch-Braunsberg in seiner Schrift: Cyprian und der römische Primat (1910) gegen das Papsttum gerichtet, namentlich J. Schnitzer-München in zwei dogmengeschichtlichen Untersuchungen: Hat Jesus das Papsttum gestiftet (1910) und Das Papsttum eine Stiftung Jesu? (1910) (zitiert unten als Schnitzer I u. II) einen heftigen literarischen Vorstoß gegen das Fundament der katholischen Kirchenauffassung unternommen.

Wohl sind dem Münchner Theologen alsbald eine Reihe von romtreuen katholischen Theologen gegenübergetreten, so namentlich Fritz Tillmann in seiner aus einer Artikelserie in der

Kölnischen Volkszeitung erwachsenen Broschüre „Jesus und das Papsttum" (1910), in Zeitschriftenartikeln Meffert (Magazin für volkstümliche Apologetik, 1910, Nr. 5 u. 6), Seitz (Apologetische Rundschau, 1910, Oktoberheft und folgende), Dentler (Historisch-politische Blätter 146 10—12), A. Ziegler in der Passauer Theologisch-praktischen Monatsschrift, Oktoberheft (1910), in kleineren Schriften Fischer (Petri Fels 1910; Christi Wiederkunft 1910) und K. Wieland (Hat Jesus geirrt, 1910), von kleineren Besprechungen durch Ludwig, Sickenberger, Holzner zu schweigen.

Seitdem ist namentlich durch die gediegenen Arbeiten von Sczygiel, Die Parusierede Mt. 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur in „Theologie und Glaube", 1911 und von Karl Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi, Münster 1916 das Grundproblem, die Parusiefrage, erheblich geklärt worden. Gleichwohl darf jetzt auch das vorliegende Heft, das, aus Artikeln der Passauer Monatsschrift 1910 herausgewachsen, zuerst 1911 in den Biblischen Zeitfragen erschien, seine Grundthesen erneut zum Ausdruck bringen.

Nun erscheint es gewiß auf den ersten Anblick als Wahnwitz, die helle Mittagssonne beweisen zu wollen. Wir stehen ja mitten in der historischen Kontinuität der Entwickelung. Eine große Kette von Tatsachen, Ereignissen und Persönlichkeiten bilden gleichsam die Brückenjoche zwischen Jesus und der apostolischen und katholischen Kirchengemeinschaft. Die Kirche, insbesondere das Papsttum, ist auch nicht auf das Zeugnis vergänglicher Papyrusblätter, sondern auf die lebendigen Taten eines Gottmenschen, auf das lebendige Glaubens- und Geisteszeugnis einer bald zweitausendjährigen Gemeinschaft aufgebaut. Laut und einstimmig verkünden die Väter und Theologen, die Konzilien und Kirchenmänner, die Monumente in Stein und Erz das göttliche Stiftungsrecht der katholischen Kirche. Das Papsttum ruht schließlich auf dem Granit der Naturnotwendigkeit. Wo ist eine Gemeinschaft ohne obersten Einheitspunkt? Welch andere Kirche als die römische macht Anspruch, die Rechtsnachfolgerin des Apostelfürsten zu sein? Wer immer auf dem Standpunkt des biblischen Christentums steht, muß doch sofort nach der gottgesetzten Nachfolgerin des Primates Petri fragen. Wie konnte ferner die übernatürliche Religionsoffenbarung der Bibel in die Geschichte eingehen ohne lebendige Autorität?

Doch alle diese Instanzen glauben die Gegner mit einem Schlage erschüttern zu können durch den Hinweis, diese orthodoxen Theologen seien absolut unfähig, historische Fragen histo-

risch zu behandeln, sie klammern sich verzweiflungsvoll an das morsche Gerüst ihrer mittelalterlichen Dogmatik.

Wollen wir auf jener Seite gehört werden, müssen wir uns entschlossen auf den Standpunkt des Gegners stellen und unser großes Thema rein im Lichte des Neuen Testamentes als der klassischen Urkunde des Christentums betrachten. Ja wir müssen, wollen wir nicht unaufhörlich den Vorwurf dogmatischer Gebundenheit über uns ergehen lassen, selbst im Gebrauch der Bibelzeugnisse Schritt für Schritt unsere Stellung zum Bibeltext sichern. Wir können freilich dann auch erwarten, daß die rein exegetische und historische Arbeit auch auf der Gegenseite nicht fortwährend mit Fragen der Weltanschauung, ob z. B. biblische Wunderberichte, neutestamentliche Zeugnisse für die Übernatur Jesu Christi von vornherein unglaubwürdig seien, verquickt werden darf.

Im Hinblick auf die Einwendungen der Gegner behandeln wir in einer ersten Untersuchung die grundsätzliche Leugnung der Kirche und des Papsttums, wie sie in der sogenannten eschatologischen oder Enderwartung Jesu begründet sei und versuchen dann in zwei weiteren Untersuchungen Kirche und Papsttum positiv als Stiftung Jesu zu erhärten.

I. Die Wiederkunft Christi und die Stiftung der Kirche.

1. Der Wurzelgrund der neuesten Attacke gegen Kirche und Papsttum liegt in der sogenannten eschatologischen Verkündigung Jesu. Der Heiland habe mit seinen Zeitgenossen einen baldigen Zusammenbruch aller Weltdinge, die unmittelbare Nähe des messianischen Gottesreiches und seiner eigenen Wiederkunft erwartet: Wie sollte er an einen neuen religiösen Verband, der die Stürme der Zeiten überdauern sollte, auch nur gedacht haben?

Moderne Forschung hat uns aus bisher im Winkel gestandenen Schriften (Sibyllinen, Baruch, Henoch, 4. Esdrasbuch, Psalmen Salomons, Buch der Jubiläen u. a.) ein wechselvolles Bild von den spätjüdischen Heilserwartungen entrollt.

Seit fremde Herrscher, seit die Römer ihre eiserne Faust auf die Juden gelegt, hielt das Volk gespannten Sinnes Ausschau nach dem von den Propheten verkündigten Retter, nach dem kommenden Gottesreich. In glühenden Farben wird die große Weltwende ausgemalt, in der Gottes mächtige Wunderhand alles Menschenelend in Glückseligkeit wandeln wird.

In diese geistige Atmosphäre stellten die Modernen auch

den Heiland und seinen Vorläufer Johannes. Schon in die düstere Bußpredigt des Täufers rauschte hinein die heilige Hoffnung aufs kommende Gottesreich. Auch Jesus brannte die Not seines Volkes auf die Seele, er rief seinen Zeitgenossen zu: Das Himmelreich ist nah herbeigekommen, er zauberte am lieblichen Gelände des Genesarethsees den Frühling der Reichspredigt vor die Seele des begeisterten Galiläervolkes. Aber freilich, sagen die Zweifler, dieser Frühling des Gottesreiches hat sich nicht auf die Erde gesenkt. Wohl habe Jesus, als ihm der Ansturm auf Sion mißglückte, seine baldige Wiederkunft zum Gericht, zur Vollendung des Gottesreiches verheißen, aber siehe da: Der Menschensohn kam nicht. Das Weltende, die Weltvollendung blieb aus! Und doch habe der Heiland die Jünger, die ihm auf dem Kreuzesweg folgen sollten, getröstet mit der Verheißung: Es sind einige von denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, bis der Menschensohn kommt (Matth. 16, 28 u. Parall.). Noch zu Lebzeiten der damaligen Generation sollte das Ende der Dinge kommen (Matth. 24, 34 u. Parall.): Dieses Geschlecht wird sicherlich nicht vergehen, bis dieses alles geschieht. Die Jünger sollten sich doch getrösten in den Nöten der Mission, sie würden nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt (Matth. 10, 23). Wohl habe Jesus Tag und Stunde, also das genauere Datum seiner Wiederkunft nicht offenbaren können (Mark. 13, 32 u. Parall.), aber kein Leser der Evangelien könne sich dem Eindruck entziehen, daß Jesus seine nahe Wiederkunft in Aussicht gestellt (Schnitzer).

Nur dieses eschatologische Leitmotiv, diese Enderwartung erkläre auch die Härte und Schroffheit so mancher sittlich-religiöser Forderungen Jesu, so wenn der Gesetzgeber des Neuen Bundes nicht schwören, der Bosheit nicht widerstehen (Matth. 5, 34. 40 u. a. m.) lehrt. Der Jünger Jesu dürfe Vater und Mutter, Weib und Kind nicht bloß nicht übermäßig lieben, wie die verwässernde kirchliche Auslegung will, nein er müsse sie hassen (Luk. 14, 26). Selbst die frömmsten Kirchen- und Ordensmänner halten sich zum Glück nicht an solche Mahnungen Jesu, die alle Rechts- und Staatsordnung umstürzen würden (Schnitzer I, 27).

Die Urchristenheit, die Apostel hätten freilich die Verheißungen Jesu von der unmittelbaren Nähe des seligen Endreiches wörtlich verstanden (1 Thess. 4, 15. 17; 1 Kor. 7, 29).

Wie haben doch die Apostel sich an jene Wiederkunftsver-

heißungen Jesu geklammert, in Verfolgungsnot und Todesgrauen haben sie gerufen: Komm, komm, Herr Jesus (1 Kor. 16, 22; Apoc. 22, 20). Als dann allerdings die Erfüllung jener Verheißungen sich immer weiter hinauszögerte, tröstete der Verfasser des 2. Petr. (3, 8) sich und die Zweifelnden mit der so oft wiederholten Versicherung: Ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag! Aber die Zweifler wollten nicht verstummen. In allen Jahrhunderten ward den Christen vorgehalten: Wo ist nun eure Hoffnung? Die Modernen mit ihrem erstarkten Wirklichkeitssinn empfinden die Kluft, die sich hier auftut, schärfer und herber. Christus hat seine Wiederkunftsverheißungen nicht erfüllt, Christus hat sich geirrt! Am Himmel Jesu flammte die blutrote Abendsonne. Wenn aber Jesus das Gericht, das Weltende in nächster Zeit erwartete, wozu eine Kirche, ein Papsttum (Schnitzer I, 27)?

Die Kirche, das Papsttum sei erst entstanden, als der irdische Geschichtslauf unaufhaltsam weiterrollte, als das übergeschichtliche Gottesreich, das Jesus verkündigte, sich allmählich in diese Welt hineinlebte, als irdischweltliche Ziele am Tageshimmel in Sicht traten. So wandelte sich die charismatische Christenheit in eine Rechtsgemeinschaft, in ein staatliches Gebilde mit einer rechtlich organisierten Verfassung, mit Bischöfen und dem Papste an der Spitze (Holtzmann, Die Entstehung des Neuen Testamentes, 1904, S. 14).

2. Was haben wir auf diese heftige Erschütterung der Kirche und des Papsttums zu erwidern?

Wir stellen als 1. Leitsatz auf: Jesus Christus hat wohl seine Predigt in die apokalyptischen, eschatologischen Anschauungsformen seiner Zeit (Gottesreich, Messias, Menschensohn) gekleidet, aber er hat diese Zeitformen mit ganz neuem Inhalt erfüllt, er hat sachlich und zeitlich die Enderwartungen seiner Zeit durchbrochen und steht hoch über seiner Zeit und ihren Irrtümern. Alle Welt stimmt darin überein, daß Jesus wenigstens stillschweigend den politischen, irdisch-fleischlichen Einschlag der zeitgenössischen Messiasidee ausgeschieden hat. Der Heiland versteht, wie auch Schnitzer zugibt, unter dem Reiche Gottes die Erfüllung der Vaterunserbitte: Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden! Ihm gehört das Gottesreich bereits der Gegenwart an. Unzweideutig erklärt der Heiland: Das Reich Gottes ist bereits in der Welt oder wie andere wollen, im Herzen der Jünger (Luk. 17, 18). Das Himmelreich ist gekommen unter

der segen- und heilspendenden Hand des Herrn. Während der Täufer das Himmelreich als plötzlich sich herabsenkende Macht dachte, wies der Herr den Ungeduldigen auf den messianischen Tatbeweis in seiner Wirksamkeit hin (Matth. 11): Blinde sehen, Lahme gehen ... den Armen wird die Frohbotschaft verkündigt. Jubelnd eröffnet Jesus seinen Jüngern: Ich sah den Satan vom Himmel fallen. Unter der Erschütterung des Satansreiches ist das neue Gottesreich geboren worden (Matth. 12, 28). Aber freilich den Messias im Wanderkleid wollte niemand erkennen! Selbst seine engeren Landsleute sind entrüstet, als sich der Herr in der Weise des isajanischen Gottesknechtes als Messias einführt (Luk. 4, 17 ff.). Nur den Kleinen, den Kindern, den Armen, den Mühseligen und Zerschlagenen gehört dieses Gottesreich der Gnade, der Tugend. An diesem geistigen Messiasideal brach sich auch der irdisch-fleischliche Sinn seiner Volksgenossen. Auf den Höhen von Bethsaida Julias lehnte Jesus schroff die politische Messiasidee ab, ja er ließ in Kapharnaum selbst den weiteren Jüngerkreis seine Wege ziehen, er widmete seit der großen Wende in der galiläischen Volkswirksamkeit seine unermüdliche Sämannsarbeit fast ausschließlich den ihm treugebliebenen Aposteln (Joh. c. 6).

Gewiß hat also Paulus den Meister recht verstanden, wenn er vom neutestamentlichen Gottesreich schreibt (Röm. 14, 17): Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede im Hl. Geist. Und auch Johannes hat Jesus aus der Seele gesprochen, wenn er den Logos voll der Gnade und Wahrheit nennt (Joh. 1, 14).

Wie sehr sich Jesus von der zeitgenössischen Eschatologie unterschied, erhellt schon aus der Tatsache, daß der Heiland die volle Verwirklichung des Gottesreiches in die Zukunft rückte und mit seiner zweiten Ankunft, mit seiner Parusie verknüpfte.

Während aber die Apokalyptiker unermüdlich Tag und Stunde der messianischen Endereignisse zu berechnen suchten, versichert der Herr in seiner großen eschatologischen Rede: Über jenen Tag und Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater (Mark. 13, 32)[1]).

[1]) Von hier aus läßt sich wohl auch der bedingte Charakter der Zukunftsprophetie Jesu erweisen. Die Erfüllung oder Verzögerung der Parusie bleibt Gottes Vorsehung anheimgestellt. Diese, von einigen Protestanten bevorzugte Lösung der Parusiefrage wurzelt tief im alttestamentlichen Prophetismus, siehe z. B. Isaias, Jeremias.

Diese programmatische Erklärung, die schon allein einen Irrtum Jesu in der Enderwartung ausschließt, ergänzt trefflich ein Wort des Auferstandenen, das die moderne Kritik doch wenigstens als Zeugnis des urchristlichen Gemeindeglaubens gelten lassen muß (Apg. 1, 6 f.): Es ist nicht eure Sache, Zeiten Zeitpunkte zu kennen, welche der Vater (für die Endzeit des und Gottesreiches) vermöge seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat. Allerdings wendet hier Schnitzer mit der Kritik ein, Jesus habe bloß die Kenntnis des Tages und der Stunde, also das genaue Jahres-, Monats- und Tagesdatum der Katastrophe ablehnen wollen, gleichzeitig aber versichert, daß die damals lebende Generation nicht dahin gehen werde, bis dies alles geschehen sein wird (Mark. 13, 30).

Mit Recht kann aber die positive Exegese darauf erwidern, daß gerade das Bezeichnende „jener Tag" und das artikellose „Stunde" die Zeit der Parusie und des Gerichts in scharfen Gegensatz zu der zuversichtlichen Weissagung stellt, wonach die Zeitgenossen Jesu das Gericht über Jerusalem noch erleben werden (Matth. 24, 33 ff) Es ist ja ständiger Sprachgebrauch der Bibel Alten und Neuen Testamentes, unter „jenem Tag", dem Tage Jahves die Endereignisse allzumal zusammenzufassen. (Siehe die Propheten Oseas 1, 5; 2, 18; Amos 9, 11 u. a.; Luk. 17, 31; 21, 34; 2 Thess. 1, 10; 2 Tim. 4, 8 u. a. m. — Näheres bei Lagrange. Revue biblique 1906 S. 392; Zahn, Matthäusev. S. 663 A. 22 u. S. 313 A. 232.) Während so das Weltende nach der ausdrücklichen Erklärung des Heilandes noch im dunklen Zeitenschoß liegt, soll „dieses alles" (Matth. 24, 33 u. 34) noch zu Lebzeiten der Jesus gleichzeitigen Generation eintreffen.

Gewiß steht die anscheinend so schwierige Stelle: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen usw., unmittelbar nach der Schilderung des Weltendes und nach dem Gleichnis vom Feigenbaum. Es bedarf aber nicht der philologisch und auch sachlich gewundenen Deutungen, dieses Geschlecht = das ganze Judenvolk oder = diese Weltordnung oder dieser Äon (Wieland), schon der nächste Zusammenhang des Ausspruches mit dem Gleichnis vom Feigenbaum und der klare Wortlaut der Stelle selbst fordert die Erklärung: Die Zeitgenossen Jesu sollen wohl die Vorspiele und Anfänge des Weltendes = das Weichwerden der Zweige im Feigenbaumgleichnis erleben, aber der Sommer = das Welt-

ende selbst bleibt unbekannt. „Dieses alles" (siehe auch Matth. 24, 8) steht doch in hörbarem Gegensatz zu jenem Tag und Stunde.

Daß zu „diesem allem" in erster Linie die Zerstörung Jerusalems, aber auch die Vorzeichen dieses Gottesgerichts gehören, legt der unmittelbare Anlaß der eschatologischen Rede: die Frage der Jünger nach den Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems (womit die Jünger das Weltende zusammenfassen) und nach dem Wann dieser Ereignisse, unmittelbar nahe.

Wie so oft hat freilich der Herr die unrichtige Zusammenstellung der Zerstörung Jerusalems und der Welt stillschweigend korrigiert und seine Offenbarung in eine paränetische Form gekleidet (Mark. 13, 10. 30. 32). Als echter Sohn der Propheten schaut auch Jesus in prophetischverkürzter Perspektive die beiden Ereignisse in einem Bild. Vielleicht ist auch die literarisch nicht strenge Scheidung der Zukunftsweissagungen der urchristlichen Überlieferung schuld zu geben (sieh Lagrange, Revue biblique 1906 oder Lepin, Jésus Messie[12] p. 377 ss.).

Daß der Heiland das Weltende und die Zerstörung Jerusalems nicht miteinander konfundiert hat, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß noch vor die Endkatastrophe die Heidenmission in der ganzen Welt angesetzt wird. Selbst wenn urchristlicher Optimismus unter dem Einfluß der Parusiehoffnung (Kol. 1, 6; 1 Tim. 3, 16 u. a.) schon im apostolischen Zeitalter diese Prophetie erfüllt sah, die Vollendung der Heidenmission fällt über die Endzeit Jerusalems hinaus. Das geht deutlich aus Matth. 22, 7 ff. hervor. Als die zur Hochzeit Geladenen die Knechte des Königs töteten, ließ dieser die Mörder bestrafen, ihre Stadt in Brand stecken und die Heiden ins messianische Reich einführen. Noch deutlicher kündigt der Herr (Matth. 23, 38 f.) an, daß zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie eine Zeitfrist der Tempel wüste liegen werde. Lukas umschreibt diese Weissagung in seiner Dublette zur großen eschatologischen Rede Jesu mit den Worten: Jerusalem wird nach der Zerstörung von den Heiden zertreten werden, bis die Zeit der Heiden erfüllt wird. Mit Recht schärft Zahn (Matthäusevangelium S. 664) ein, von diesen deutlichen Punkten der Parusieverkündigung Jesu können auch seine noch übrigen eschatologischen Worte befriedigend erklärt werden.

So scheint der Herr nach Matthäus 10, 23 die apostolische Wirksamkeit bis zur Parusie hin auf Israel zu beschränken. Aber schon nach Matth. 8, 11 u. a. m. nehmen Heiden am messiani-

schen Reiche teil und die Apostel selbst werden zu dieser Heidenmission berufen (Matth. 5, 13 f. u. a. m.). Soll also jene Weissagung mit der sonstigen Verkündigung Jesu (siehe auch die erwähnten Stellen Matth. 22, 7 ff. u. 23, 38 f.) nicht in Widerspruch stehen, dann muß dem Kommen Jesu eine dehnbare Ausdehnung gegeben werden: Und das ist unser zweiter Leitsatz in der Lösung der Parusiefrage. Auch im Gericht über Jerusalem ist der Herr gekommen. Denn der Fall der jüdischen Theokratie war der Triumph des universalen Christentums.

Daß aber solche Deutungen keine unzulässigen Umbiegungen der Worte Jesu sind, geht sofort aus der letzten „gefährlichen" Parusiestelle hervor. Zum deutlichen Beweis, daß in diesen und ähnlichen Worten (siehe S. 10) nicht die Markuspriorität gegen Matthäus und Lukas ausgespielt werden kann, muß die schroffe Fassung des Parusiewortes Jesu bei Matthäus 16, 28 hervorgehoben werden: „Wahrlich, ich sage euch (nach V. 24 den Jüngern, anders Markus), es sind einige von denen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich." Dieses Herrnwort umschreibt aber Markus (Lukas): ... bis sie das Reich Gottes in Kraft kommen sehen. Wir können aus diesen Tatsachen schließen, daß der Heiland selbst, nicht erst alexandrinische Allegorese das Wort von seinem Kommen bald von den Anfängen der Weltvollendung, bald vom Weltgericht gebraucht haben wird (siehe Matth 16, 27).

Auch die Parusie Christi wie der Gottesreich- und Messiasbegriff hat also einen Doppelcharakter. Schon im Frührot des Ostermorgens, im Flammenschein des Pfingstfestes (Rohr), ganz besonders im Wetterleuchten des Untergangs Jerusalems sandte das Kommen des Messiaskönigs und seines Reiches die ersten Strahlengrüße voraus. Noch breiter wird diese weitere Fassung der eschatologischen Aussagen Jesu im 4. Evangelium ausgeführt. Erst die volle Erfüllung wird schließlich auch hier wie bei den alttestamentlichen Prophetien das volle, richtige Verständnis bringen.

Aber warum hat Jesus, wendet man ein, als Gottessohn nicht deutlicher gesprochen? Haben faktisch die Apostel, die Urchristen nicht für die nächste Zeit die Parusie Jesu erwartet? [1])

[1]) Näheres in der demnächst erscheinenden Schrift von Rohr, Die Apokalypse und die Zukunftserwartungen des Urchristentums.

Schlimm wäre nur, wenn die Apostel auf den Herrn sich berufen würden, daß die Weltkatastrophe unmittelbar nahe ist. Gern wird hier auf 1 Thess. 4, 15 ff. hingewiesen, woselbst der Apostel als Herrnwort verkündige, daß „wir, die Lebenden, die bis zur Ankunft des Herrn Übrigbleibenden, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden". Allein da es sich nach dem ganzen Zusammenhang nur um die Zweifelsfrage der Thessalonicher handelt, ob die bereits in der Gemeinde Gestorbenen noch der messianischen Güter teilhaft werden, kann als Herrnwort nur die Bejahung dieser Frage gelten. Das kommunikative Wir fordert nicht einmal ein deutliches Bekenntnis zum baldigen Erleben der Endparusie. Und wenn auch? Warum sollen wir nicht annehmen dürfen, daß die Urchristenheit wirklich die baldige Wiederkunft Christi erwartete? Der Herr hatte ja Worte gesprochen, welche die Möglichkeit eines solchen Verständnisses gestatteten. Aber diese apokalyptische Stimmung war dogmatisch nicht umschrieben. Paulus selbst hat auch 2 Thess. 2, 2 alsbald dem Mißverständnis, als ob der Tag des Herrn bevorstehe, gewehrt und die zeitliche Nähe, wie schon Jesus selbst, in weitere Ferne gerückt. Mit Recht ist auch (siehe Rohr, Bibl. Zeitfragen I, 4 S. 32) darauf hingewiesen worden, daß eine wirkliche Enttäuschung der Urchristenheit uns vor ein unerklärliches Problem stellt. Warum haben sich dann die ersten Christen nicht unter Flüchen gegen Christus und seine Herolde gewandt und sie Betrüger ihres Lebensglückes gescholten, wie konnten sie noch in ihrer Täuschung Verfolgung und Tod erdulden?

So sehen wir aber, daß die apokalyptische Stimmung in der Urchristenheit je länger, je mehr ruhigere Formen annahm. Die Apostelgeschichte, das Johannesevangelium, der Hebräerbrief, der Jakobusbrief und namentlich die apostolischen Väter, die Didache, von der schließlichen Ausfegung des apokalyptischen Enthusiasmus in der späteren Zeit zu schweigen, sind wenig oder gar nicht von dieser Eschatologie durchtränkt.

Aber freilich die wahre Eschatologie, der Gedanke an die letzten großen Welt- und Lebensereignisse muß und wird der Christenheit erhalten bleiben. Das respice finem, das Endziel in der Reichsgottesarbeit war für Jesus immer Leitstern. Darum wendet Jesus alle Kraft an, seine Jünger zu unterweisen und opfert sich schließlich selbst im Kreuzestod, um so das Kommen des Gottesreiches herbeizuführen. Wir müssen also die göttliche

Weisheit in den ebenso sichern wie nach ihrer zeitlichen Erfüllung unbestimmten Prophetien Jesu bewundern. Hier wurzelt die unerschütterliche Spannkraft des Christentums. Jeden Augenblick kann das Ende kommen, gebt euch nicht falscher Sicherheit hin. Daher auch der gewaltige ethische Heroismus Jesu selbst und seiner Gebote.

Eine Reihe der von Schnitzer als weltflüchtig, kulturfeindlich beanstandeten Forderungen Jesu erklärt sich aus dem Missionszweck dieser Anweisungen. So hat Jesus seine Jünger aus Familie, Ehe, Beruf, Heimat herausgerissen, um sie zu seiner unmittelbaren Nachfolge tüchtig zu machen (Bousset, Jesus[3] S. 29).

Wieder andere „kulturfeindliche" Forderungen Jesu stehen als lichtes Ideal den zeitgenössischen Verirrungen in Gesetzesauslegung und Gesetzeserfüllung gegenüber. Bereits der Protestant E. Bischof hat in seiner Schrift: Jesus und die Rabbinen (1906) diese Invektiven gegen die eschatologische Moral Jesu, die wirksamer schon bei dem Juden Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer zu lesen waren, erfolgreich zurückgewiesen. Während die führenden protestantischen Kritiker (Harnack, Jülicher) bereits vom eschatologischen Fieber der Neuzeit geheilt sind, will Schnitzer selbst gegen Harnack schon in der ältesten Evangelienquelle (Q) apokalyptisch-eschatologische Elemente entdecken. Aber jene gewaltigen Herrscherworte der Bergpredigt (Ich aber sage euch ...) stehen nicht unter dem engen Gesichtswinkel, unter dem jene Eschatologiker alles Große und Erhebende in der Predigt Jesu sehen. (Siehe neuestens: Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu.)

Jesus hat keine bloße „Interimsethik", keine bloß endgeschichtliche Moral gelehrt, sondern ein religiös-sittliches Menschheitsideal, das für alle Menschen und für alle Zeiten bestimmt ist. Ein Schwärmer, der alles vom bevorstehenden Zusammenbruch der Dinge erwartet, spricht nicht ausführlich über die Ehe (Matth. 5, 27 u. f.), über die irdische Berufstreue (Luk. 16, 10), über die Pflichten gegen den Staat (Matth. 22, 21), über die Geltung des mosaischen Gesetzes (Matth. 5, 17). Jesus war kein finsterer Fanatiker, der auf allen Wegen die Trompete des Gerichtsengels vernimmt. Seine Reden zeigen weltaufgeschlossenen Sinn. Jesus hat die Natur mit offenen Augen angeblickt und in seinen Bildern und Gleichnissen ihre intimsten Reize enthüllt. Ein Schwärmer für das nahe Weltende geht gefühllos über die Erde dahin, ihn grüßen umsonst die Gipfel der Berge, für ihn haben die Blumen keinen Duft. Aber freilich immerfort hielt

der Herr den Blick auch auf das Ende gerichtet. Unabläßig mahnt er zur Wachsamkeit. Diese wahre Eschatologie schließt aber die Fortsetzung des Heilandsamtes in der Kirche nicht aus, sie fordert vielmehr die Fortführung eines Amtes, das alle Menschen, alle Zeiten dem hohen Endziel des Gottesreiches entgegenführt.

Neuere eschatologische Spezialarbeiten auf katholischer Seite bis Schnitzer: Bartmann, Das Himmelreich und sein König (1904); Jesus und das Weltende (Laacher Stimmen 1908); Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen (1909); Steinmann, Die Parusie Christi (Germania-Beilage 1909).

II. Jesus und die Kirche.

1. Nach der Anschauung Jesu sollte sich das Gottesreich nicht im Sinne der Apokalyptiker mit einem Schlage auf die Erde herabsenken, sondern in allmählichem Wachstum aus den kleinsten, unscheinbarsten Anfängen entwickeln. Dieser Sinn liegt offenbar in der Reichsparabel vom Senfkörnlein, vielleicht auch im Sämannsgleichnis. Das Gottesreich muß von Jesus zeitlich und räumlich gedacht sein, wenn er zuerst von seiner unmittelbaren Nähe sprach und eine irdische Verwirklichung desselben annahm. Wie sollte aber ein sichtbares Reich der Organisation entbehren können?

Auch der eschatologische Grundgedanke der Predigt Jesu trieb uns fort zum Postulate einer Heilsanstalt, die alle Menschen aller Zeiten der Endvollendung zuführen sollte. Wie gut Eschatologie und Kirche vereinbar sind, hat gerade der am meisten eschatologisch gerichtete Apostel Paulus bewiesen, wenn er im Epheserbrief einen ausgebildeten Begriff der Kirche entwickelte.

Die Kernfrage ist aber hier die, ob Jesus bereits eine hierarchisch organisierte Kirchengemeinschaft gegründet habe?

Soviel ist sicher in den ältesten, unbestrittenen Quellen verbürgt, daß der Heiland zur Verwirklichung des Gottesreiches zwölf Apostel ausgewählt und ausgesandt hat (Mark. 3, 14 u. Parall.). Wer diese seine Gesandten aufnimmt, nimmt ihn selbst auf (Matth. 10, 40). Diese sollen in dem höheren Sinne ihres Fischerberufes die Menschen in das Netz des Gottesreiches fangen (Mark. 1, 17), sie sollen die aus ihrer Verkündigung ersprießende Ernte ins Gottesreich einsammeln (Matth. 9, 37 f.).

Schon früh vollzog sich eine Scheidung in der galiläischen Zuhörerschaft, nur dem engeren Jüngerkreis wird das Geheimnis des Gottesreichs enthüllt (Matth. 13, 1 ff. u. Parall.). Die kleine messianische Gemeinde tritt aus dem Kreis des auserwählten Volkes heraus (Luk. 12, 32).

Auf den Höhen von Bethsaida Julias langte Jesu messianische Wirksamkeit an einer neuen Wende an. Jesus mußte sich weigern, die irdisch-messianischen Hoffnungen des Volkes zu erfüllen und der Abfall des Volkes sollte sein Untergang sein. Vergebens suchte der Heiland die irdischgesinnte Menge zu seinem geistigen Messiasideal emporzuführen. Nach der kapharnaitischen Rede versagte selbst der weitere Jüngerkreis dem Herrn die Treue, nur die Zwölf harren bei ihm aus. Jetzt war die Zeit gekommen, die von der alttestamentlichen Theokratie sich trennende neue Gottesgemeinde zu begründen und vorzubereiten. Der große Tag von Cäsarea Philippi war der Tag der Grundlegung der Kirche. Simon Petrus sollte das Fundament des Gottesbaues werden (Matth. 16, 13 ff.).

Wenn wir auch diese klassische Stelle des Primats erst später näher ins Auge fassen, es muß doch schon hier der Finger gelegt werden auf die Tatsache, daß der Messias in dem Verheißungswort an Petrus für die Zukunft eine geschlossene Gemeinschaft in Aussicht stellte, die im Gegensatz zu der von Jahve erwählten Volksgemeinde eine dem Messias selbst gehörige Gemeinde darstellen wird.

Sollte auch Ecclesia hier und Kap. 18, 17 wirklich nicht originell sein, ein von Jesus für einen neuen Begriff aus der Septuaginta herübergenommenes Wort, dann liegt doch nahe, daß der spätere Bearbeiter des ursprünglich aramäisch geschriebenen Evangeliums ein in jener späteren Zeit in den Sprachgebrauch der Heidenchristen übergegangenes Wort mit Bedacht für ein aramäisches Äquivalent gewählt hat.

Auch der angeblich analogielose, im Munde Jesu unerhörte Ausdruck „meine Kirche" statt „Kirche Gottes" erklärt sich ganz wohl aus der einzigartigen Situation, in der Jesus das Wort sprach und hat zahlreiche Parallelen im Neuen Testament. Es ist ja unbestreitbar, daß der Heiland schon in den ältesten evangelischen Quellen als Messias in der Rolle Jahves auftritt und von der Stellung zu seiner Person das Heil für Zeit und Ewigkeit abhängig macht (Matth. 7, 21 ff.; 12, 1 ff. u. a.), ja ganz ausdrücklich von seinem Reich analog dem Gottesreich spricht (Luk. 22, 30; 23, 42 f.; Matth. 16, 27 f.; 25, 31 ff.). Auch die Bezeichnung seiner Anhänger als meine Schafe, meine Herde steht „meiner Kirche" parallel.

Noch einmal, in den trauten Abschiedsgesprächen Jesu zu

Kapharnaum weist der Herr auf die in den Aposteln repräsentierte Jüngergemeinde hin, die das verirrte Schäflein zur Umkehr bestimmen, bei seiner Verstockung aber aus der Kirchengemeinschaft ausschließen soll. Diese Erteilung oder Verweigerung der Sündenvergebung, diese Ausschließung aus der christlichen Gemeinschaft, wird auch im Himmel anerkannt und bestätigt werden.

Noch ernstere Töne erklingen in den großen Reden Jesu in der Leidenswoche. Im Winzergleichnis müssen die Juden hören, daß der Herr des Weinbergs die ruchlosen Winzer töten und seinen Weinberg anderen Winzern verdingen wird, die ihm zur rechten Zeit die Frucht abliefern (Matth. 21, 41). Weil Israel die Berufung verschmähte, werden die Heiden zur Hochzeit des Sohnes geladen (Matth. 22, 8 ff.). Der neue Wein forderte neue Schläuche (Matth. 9, 16 f.).

So läßt uns Matthäus vor allem in die Anfänge der Kirchenbildung hineinschauen. Was hier noch unfertig und unvollendet geblieben, das wird der Auferstandene, der nach Apostelg. 1, 3 während 40 Tagen über das Reich, die Kirche, mit den Jüngern sich besprach, noch weiter ausgestalten.

So hat der Heiland am Auferstehungsabend den im Zönakulum versammelten Aposteln seinen messianischen Frieden und die Sündenvergebungsgewalt verliehen (Joh. 20, 24 ff.). Vollgewichtig klingen die Worte, die Jesus bei derselben Gelegenheit sprach: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Die Apostel sind die Erben aller Rechte und Gewalten des Herrn. So hatte ja Jesus schon in seinen Erdentagen dem Apostelfürsten (Matth. 16, 19) wie dem Apostelkollegium (Matth. 18, 17 f.) die Gewalt, Gesetze zu geben und über ihre Ausführung zu wachen, ausdrücklich verheißen.

Bei einer zweiten Erscheinung Jesu in Galiläa rüstete der Heiland sodann die Apostel mit einer Fülle von apostolischen Gewalten aus, so erteilte er ihnen den universellen Lehrauftrag und Taufbefehl und verhieß ihnen große Wunderkräfte (Matth. 28, 16 ff.). Wie schon in diesen Vollmachten, so hat der Heiland vor allem beim letzten Abendmahl den Aposteln noch ausdrücklich die priesterliche Gewalt, Brot und Wein in sein hl. Fleisch und Blut zu verwandeln, verliehen (Luk. 22, 19. 20; 1 Kor. 11, 35 ff.).

Diese hohen Rechte und Aufträge haben aber die Apostel und ihre Nachfolger schon bald nach der Himmelfahrt Jesu erfüllt, was doch wenigstens indirekt auf Jesu Anordnung zurück-

weist. Die Apostel sind nicht bloß hinausgezogen, um überall zu predigen (Mark. 16, 20; Apostelg. 4, 20; 5, 42; 6, 2; 1 Kor. 1, 17; 1 Kor. 4, 1 u. a. m.), sie haben auch z. B. auf dem Apostelkonzil Gesetze gegeben (Apostelg. 15, 28; 16, 4). Insbesondere Paulus, der unmittelbar berufene Apostel, schärft unablässig ein: Haltet meine Vorschriften (1 Kor. 11, 2; Timoth.- u. Titusbrief), und übt Kirchenzucht am Blutschänder in Korinth (1 Kor. 5, 3 ff.) und an Hymenäus und Alexander (1 Tim. 1, 19 f.). Viele Blätter der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe erzählen uns schließlich von der Ausspendung der hl. Geheimnisse durch die Apostel (Apg. 2, 38. 41; Gal. 3, 27; 1 Kor. 9, 10; 10, 16; Epheſ. 4, 13; Tit. 1, 6).

So ist nach den neutestamentlichen Quellen kein Zweifel, daß Christus neue Ordnungen, neue Gewalten in seiner Kirche eingeführt hat. Die Kirche Christi, durch die Auferstehung und Geistessendung voll verwirklicht, zeigt auch nicht demokratischen, sondern hierarchischen Charakter, wenn wir im Neuen Testament die schon durch die Zuteilung der Gewalten unterschiedene Gemeinde ausdrücklich in Vorgesetzte und Untergebene eingeteilt sehen. So vergleicht der Völkerapostel die Kirche mit einem Organismus, in dem die einzelnen Glieder nicht dieselbe Verrichtung haben. Einige in der Kirche versehen das Lehramt, andere sind Vorsteher *(προϊστάμενοι)* . . . (Röm. 12, 4 ff.). Eindringlich werden die Gläubigen gemahnt: Gedenkt eurer Vorsteher . . . Gehorcht euren Vorstehern und seid ihnen untertan (Hebr. 13, 7. 17).

Wohl traten in der apostolischen Kirche auch charismatisch Begabte in der Gemeinde auf. Der Apostel Paulus gibt uns ein lebensvolles Bild dieser neuerwachten Prophetie in Korinth (1 Kor. 14). Aber diese Inspirierten und Zungenredner unterschieden sich von den durch menschliche Vermittelung eingesetzten Leitern und Vorstehern der Gemeinden. Schon früh wurden, wie die hl. Urkunden berichten, Bischöfe und Presbyter unter Gebet und Handauflegung eingesetzt (Apg. 11, 30; 14, 22; Tit. 1, 5; 1 Tim. 4, 14 u. a. m.). Neben den lokalen Kirchenbeamten treten noch Wanderprediger oder Evangelisten und Propheten auf. Auch die Bezeichnungen Bischöfe und Presbyter wechseln noch, aber unbestreitbar ist die Kirche schon in der ersten christlichen Zeit, als die Apostel noch die Oberleitung in der Hand hatten, hierarchisch organisiert gewesen (3 Joh.; Apoc. 1, 19 ff.).

2. Was haben nun die Kritiker gegen diese Phalanx der kirchenamtlichen Beweise einzuwenden?

Die Leugnung der Kirchenautorität liegt tief im Protestantismus, der alle menschliche Heilsvermittelung ausschließen möchte, begründet. Namentlich im freisinnigen Protestantismus seit Ritschl, Weizsäcker, Holtzmann, Harnack u. a., ward der hierarchischen Auffassung der Kirche ein ausgesprochenes System des kirchen- und dogmenfreien Christentums gegenübergestellt. In dem leuchtenden Bild der ersten Christengemeinde (Apg. 2, 42 ff.; 4, 32 ff.) findet man auf diesem Standpunkt nicht eine Spur von Organisation: „Keine Kirche, keine Theologen, keine Pfarrer, aber Gemeinschaft, Brüder und Erkenntnis des Herrn" (Hadorn). Christus habe keine Kirche gestiftet und kein Dogma verkündigt. Das Band, das die Jesusjünger umschloß, war der urchristliche Enthusiasmus, dessen Träger das Kindschaftsbewußtsein und der Glaube an Gott den Vater erfüllte. Jeder Inspirierte konnte des Predigtamtes walten. Wenn von Organisation geredet werden wolle, könne man nur von charismatischer Verfassung der Urkirche sprechen. Die Bischöfe und Diakonen waren ursprünglich nur die Ökonomen der Gemeinde. Erst allmählich rückten sie, als der Enthusiasmus der Laienkirche ausfloß, in die Stelle der geistlichen Wanderprediger, der Propheten und Lehrer ein. Die Presbyter, ursprünglich „die Alten", gewannen von selbst Einfluß auf die Leitung der Gemeinde und verwalteten bald in kollegial-aristokratischer Form, bald durch ihren Vorsitzenden oder Episkopus die gemeindlichen Angelegenheiten. Andere Kirchen blieben rein demokratisch, wie die korinthische und römische Gemeinde. In zum Teil wechselnder Auffassung haben so eine Reihe protestantischer Gelehrten die urchristlichen Verfassungsfragen, diesen Tummelplatz der wildesten Hypothesen behandelt, siehe Harnack, Die Lehre der 12 Apostel (1883); Lönig, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums (1889); Sohm, Kirchenrecht (1892) u. a. m.

Auch Schnitzer vertritt in beweglichen Worten diese antihierarchischen Grundsätze. Das ganze öffentliche Leben des Laien Jesus sei ein einziger, von flammender Entrüstung getragener Krieg wider die empörende und anmaßende Heuchelei einer satten, selbstgerechten, hochmütigen Priester- und Theologenkaste gewesen ... und da hätte er eine neue Hoheprieſter- und Pharisäerkaste schaffen wollen? Das eine Große, Letzte und Höchste hatte er

immer verkündet, die Liebe zu Gott und zum Nächsten; mit zärtlicher Hirtensorge hatte er die irrende Seele ihrem Gott, das pflichtvergessene Kind seinem Vater ans erbarmende Herz gelegt. Kein Heer von Mittelspersonen sollte sich zwischen Gott und die Seele drängen. Zu Söhnen Gottes hatte Jesus seine Lieblinge geadelt, und er hätte sie zu Pfaffenknechten erniedrigen sollen?

Jesus habe Kindlichkeit, Demut und Selbstverleugnung stets gepredigt und seinen Jüngern ausdrücklich verboten, sich Meister oder Vater oder Führer nennen zu lassen, da sie alle untereinander Brüder und Kinder desselben Vaters seien. In dem von Jesus gepredigten Gottesreich sollte der letzte der erste sein, der kleinste der größte, dem Menschensohn gleich, der nicht kam, um sich dienen zu lassen, sondern allen zu dienen. (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? S. 24—31.)

Wie kann aber die moderne Kritik diese antihierarchische Kirchenauffassung begründen?

Helle Lichter steckt in dieser Frage Schnitzer auf. Offen gesteht er in der zuletzt zitierten Schrift S. 4 ff., daß erst die moderne, mit Reimarus, Strauß, Renan einsetzende Leben Jesu-Forschung die Wege gewiesen. Erst wenn man Jesus aus seiner Zeit und Umwelt verstehe, insbesondere den messianisch-apokalyptischen Charakter seiner Predigt, die für eine langsame Entwickelung des Gottesreiches keinen Raum lasse, offen zugebe, erwachen die Zweifel an der göttlichen Stiftung der Kirche und des Papsttums. Schließlich ist auch von der Evangelienkritik her das Mißtrauen gegen die Priorität und Zuverlässigkeit des Matthäusevangeliums, das allein eine positive Kirchenlehre vertrete, erweckt worden. Es gehöre zu den gesichertsten und unumstößlichsten Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung des ganzen letzten Jahrhunderts, daß unser erstes Evangelium, weit entfernt, aus erster apostolischer Hand zu stammen, im Gegenteil alle Merkmale literarischer Abhängigkeit aufweise. Beispiele wie Mark. 6, 5 (Jesus konnte in Nazareth keine Wunder wirken) gegen Matth. 13, 58 (Jesus habe daselbst um ihres Unglaubens willen nicht viele Wunder gewirkt) oder Mark. 10, 18 (Was nennst du mich gut?) gegen Matth. 19, 17 (Was fragst du mich über das Gute?) würden zugleich nachweisen, daß die Änderungen des Matthäus dogmatische Steigerungen sind. Es müssen schließlich alle Erzählungen, die Matthäus nicht aus Markus herübergenommen, von vornherein dem

stärksten Zweifel begegnen. Mit Vorzug treffen dieses Verdikt Episoden, welche sich auf die Kirche und Kirchendisziplin, auf Petrus und last not least auf den Primat beziehen. So erweise sich namentlich die Primatstelle (Matth. 16, 17—19) aus inneren Gründen als unecht. Wie die faktische Einsetzung des Primats (Joh. 21, 15 ff.) durch Christus, so müssen schließlich alle Anordnungen des auferstandenen Christus, und wir erinnern uns, es handelt sich hier um die bedeutungsvollsten Vollmachten der Apostel, als ungeschichtlich verworfen werden. Denn die Auferstehung Christi war bloß ein mystisch-visionäres Erlebnis d. h. eine Selbsttäuschung der Jünger Jesu.

3. Da die Eschatologie Jesu, nach unseren früheren Ausführungen, die Stiftung der Kirche nicht ausschließt, so haben wir hier hauptsächlich auf die evangelienkritische Grundlage der modernen Kirchenbestreitung zu antworten. Wir schicken aber voraus, was man ja auch unbedenklich einräumt, daß die modernen antihierarchischen Anschauungen ein wesentliches Element des in den letzten Jahrzehnten dominierenden liberalen Jesusbildes sind.

In entzückenden Farben hat zuerst Renan dieses undogmatische, kirchenfreie Christentum seinen Zeitgenossen vor die Seele gemalt. Alles Übermenschliche, Göttliche, Geheimnisvolle in Jesus wird historisch-kritisch zu überwinden gesucht. Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, das sei der Kern des Evangeliums (Harnack).

Aber gerade in der jüngsten Zeit ist über dieses liberale Jesusbild ein fürchterliches Gericht ergangen. Männer, wie Kalthoff, Drews u. a., sind vom liberalen Jesusbild ausgegangen und konnten keinen Weg von diesem Jesus der schönen Menschlichkeit zum Urchristentum finden. Sie haben deshalb platterdings die historische Existenz Jesu geleugnet. Dieses liberale Jesusbild zerschellt auch noch an der zweiten absurden Konsequenz, daß dann das hohe Selbstbewußtsein Jesu als Geistesverirrung erklärt werden muß (sieh Theologisch-praktische Monatsschrift 1909, Dezember, S. 141ff.).

So werden gerade die modernen evangelienkritischen Anschauungen, die selbst bei den Synoptikern alles psychologisch Unbegreifliche und Wunderbare als Gemeindeglauben ausgeschaltet wissen wollen, durch die absurden Konsequenzen Lügen gestraft.

Auch Schnitzer tritt mit solchen Anschauungen an die Evangelienkritik heran. So bilden für ihn die Wunderberichte, die Gottheit Jesu Christi, seine Auferstehung Streitfragen, die ganz deutlich seine rein exegetischen und historischen Werturteile bestimmen.

Als selbstverständlich darf sicherlich nicht die historische Bedingtheit und Beschränktheit der Lebensgeschichte Jesu vorausgesetzt werden. Das ist ja eben das größte Problem der Theologie, die Einzigartigkeit Jesu in der Religionsgeschichte restlos zu erklären. Angesichts des ausdrücklichen Bekenntnisses eines Drews (Die Christusmythe S. 201 f.) berührt es höchst befremdlich, daß jetzt das Problem aller Probleme, der Christusglaube eines Paulus und des Urchristentums bei einer rein menschlichen Wertung Jesu ergründet werden könnte.

Da die Leugnung der Wunder Jesu, zumal seiner Auferstehung, Voraussetzungen der Weltanschauungen sind, die allerdings nach dem herkömmlichen Schema der Apologetik vor der Begründung der Kirche und des Papsttums erledigt werden müssen, kann ich hier nur auf solche Vorarbeiten verweisen (siehe z. B.: Dentler, Bibl. Zeitfr. I, 6; Bibl. Zeitfr. IV, 1; Tillmann, Theologie und Glaube (1910) S. 529 ff.).

. Aus den gern zitierten Worten Jesu (Matth. 23, 8 ff.; Mark. 10, 42 u. a.), die Apostel sollen sich nicht Rabbi, Vater, Lehrer nennen lassen, kann keine Folgerung auf eine hierarchiefreie Gemeinschaft der Jesusgläubigen gezogen werden. Denn schon der Wortlaut jener Stellen legt doch nahe, daß Jesus nicht amtliche, sondern persönliche Qualitäten der Apostel im Auge hat. Wenn z. B. der Herr bei Luk. 22, 24 ff. sagt: Wer von euch der Größere ist, soll werden wie der Kleinere oder Wer ist größer, der zu Tische Sitzende oder der Bedienende? Ich bin unter euch, wie der, welcher bedient, so ist doch der Sinn solcher Aussprüche: So wenig der Heiland aufhört der Herr, der Meister zu sein, so wenig die Stellvertreter. Aber freilich alle selbstherrliche, eigenmächtige Gesinnung soll der Diener Jesu fliehen, er gebiete im Geiste der Demut und Sanftmut. Ähnlich hat Jesus auch den Mißbrauch des geistlichen Amtes, nicht dieses selbst gebrandmarkt (siehe Matth. 23, 2).

Wenden wir uns nun speziell zur Kritik des Matthäusevangeliums, insbesondere seiner Kirchenstellen.

Es mag Schnitzer hier eingeräumt werden, daß zurzeit die Markuspriorität hauptsächlich durch die machtvolle Autorität eines H. J. Holtzmann, Harnack und Bernh. Weiß einen Vorsprung hat. Selbst eine stets wachsende Zahl von katholischen Exegeten wie Camerlynck, Coppieters, Ermoni, Lagrange, Barnes, Gigot, Sickenberger u. a. stimmen für dieselbe. Aber auf der

Gegenseite steht die Ohnmacht der Tradition und in älterer und jüngster Zeit eine Reihe sehr ernst zu nehmender protestantischer Exegeten verschiedener Richtung (Baur und Schule, Th. Keim, Hilgenfeld, Volliger, Th. Zahn u. a. m.).

Die fast ausschließlich inneren Gründe für die Markuspriorität haben bekanntlich nur subjektiven Charakter. Auch Markus weist ja grelle sekundäre Züge, so z. B. in der Versuchungsgeschichte Jesu, in der Schilderung der Parusie (Mark. 9, 1; 13, 24), in der Heidenmissionsfrage (7, 27) u. a. m. auf. Die angebliche Hauptstelle, welche eine dogmatische Steigerung der Christologie bei Matth. 19, 17 gegen Mark. 10, 18 beweisen soll, kann doch für den keinen Ausgangspunkt bilden, der die Bearbeitung des ersten Evangeliums aus dem Aramäischen annimmt. Zudem paßt die Version des Markus nicht besser in den Zusammenhang als die des Matthäus. Die moderne Kritik gesteht auch offen ein, daß die synoptische Christologie durchaus denselben Höhepunkt aufweist.

Indes ist die Markuspriorität, selbst wenn sie erwiesen wäre, durchaus nicht mit der Frage der Zuverlässigkeit des Matthäus zu verquicken. Matthäus und Lukas können für ihr Sondergut aus so guten Quellen geschöpft haben wie Markus. Allgemein anerkannt ist auch, daß die Berichte des Matthäus über die Reden Jesu den ursprünglichen Charakter besser gewahrt haben als z. B. Lukas. Schnitzer selbst gibt in der Polemik gegen Tillmann (II. Schrift S. 35 ff.) zu, daß bloß die geschichtlichen, nicht die lehrhaften Stoffe, die Matthäus über Markus hinaus bietet, zu beanstanden sind — aber dann bleiben ja die Kirchenstellen von seinem Verdikt ausgeschlossen.

So bleibt es immer eine petitio principii, wenn Schnitzer mit der modernen Kritik gegen die Kirchen- und Primatstellen des Matthäus von vornherein Sturm läuft.

Es trifft sich gut, daß jüngst einer der besten Kenner des christlichen Altertums, A. Harnack, in seiner Schrift: Die Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung in den ersten zwei Jahrhunderten (1910), im Kampfe mit der Anschauung Sohms das katholische Kirchenrecht bereits im Urchristentum grundgelegt findet (S. 6; 15; 16 u. a. m.). Diese Auffassung Harnacks fällt um so gewichtiger in die Wagschale, als der Gelehrte in früheren Jahren dem altlutherischen, von Sohm vertretenen Standpunkt noch näher stand. Nicht das

Kirchenrecht stehe im Widerspruch mit der Kirche, meint Harnack, sondern Luthers Lehre von der strengen Scheidung zwischen der unsichtbaren und organisierten Kirche. Der christlichen Religion sei sogar der Rechtsbegriff immanent. Das Gemeinschaftsbildende gehöre geradezu zum Wesen der Kirche. So habe Jesus seine Apostel zu Richtern eingesetzt, sie konnten also Gehorsam verlangen, strafen und richten und Kirchenzucht ausüben. Wie soll man sich auch eine rein charismatische Organisation der Kirche vorstellen? Wie wäre die rein charismatische Kirche allüberall zur Rechtsordnung geworden? In diesem Sinne hat auch der Berliner Gelehrte die urchristliche Verfassungsgeschichte mit scharfem Auge durchmustert und unbedenklich anerkannt, daß die jerusalemische Urgemeinde in Jakobus einen monarchischen Bischof hatte. Deshalb sollte man auch die dem Judenchristenevangelium des Matthäus so gut stehenden Keime der katholischen Kirchenentwickelung nicht für römisch-hierarchische Eintragungen, sondern für geschichtliche Wahrheit halten.

Auch unser früherer Abriß des Lebens Jesu muß die Darstellung des Matthäus gerechtfertigt erscheinen lassen. Sämtliche vier Evangelien stimmen ja zusammen, daß nach kurzer erfolgreicher Wirksamkeit Jesu in Galiläa jene große Krisis eintrat, die Jesus zwang, der abtrünnigen Volksgemeinde eine neue hl. Gemeinde gegenüberzustellen. Monatelang verläßt der Herr die breite Heerstraße, die er bisher gezogen, wandert rastlos landauf, landab, bis nach Tyrus und Sidon und wieder zurück an den See Genesareth und dann hinauf ins Gebiet von Cäsarea Philippi und widmet sich in unabläßiger Sämannsarbeit dem Apostelkreis, bis er endlich nach Jerusalem zieht, um für sein neues Reich zu kämpfen und zu sterben.

III. Jesus und das Papsttum.

Das katholische Kirchensystem gipfelt im Papste, dem Rechtsnachfolger des hl. Petrus. Daß der Fürstapostel nach Rom gekommen und dort gestorben ist, wird zurzeit auch von den kompetenten Autoritäten des Protestantismus anerkannt, braucht also hier nicht eigens bewiesen zu werden (siehe Ludwig, Der päpstl. Primat, Theol.-praktische Monatsschrift 1910 Heft 5).

Unsere Aufgabe ist aber, den Rechtsprimat Petri und damit auch des Papstes zu Rom als Stiftung des Heilandes nachzuweisen und gegen die neuesten Angriffe zu rechtfertigen.

1. Grundgelegt wurde die führende Stellung Petri im Apostelkollegium an jenem großen Tage zu Cäsarea Philippi, den wir schon gelegentlich in seiner entscheidenden Bedeutung für die Entwickelung des messianischen Lebens erkannt haben.

Das Volk, selbst der weitere Jüngerkreis Jesu, war irre geworden am Herrn, an seinem geistig-messianischen Reiche. Nur Petrus gelobt im Namen der Zwölf Treue (Joh. c. 6) und bekennt sich zum geistigen Reich des wahren Gottessohnes Jesu Christi. Und der Herr lohnt sein Bekenntnis mit weltbewegenden Verheißungen: Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein (Matth. 16, 18. 19).

Die neue von der alttestamentlichen Volksgemeinde sich loslösende Gemeinde wird hier mit einem Gebäude verglichen, das dauernden Bestand hat, weil es nach dem Gleichnis (Matth. 7, 24 f.) auf einen Felsen gegründet ist. Petrus ist dieser Fels, unter den Aposteln der Erwählte, der dem neuen Gottesbau festen Bestand und sichern Zusammenhalt bieten wird. Petrus soll der Grundstein des neuen Reiches werden, weil er mit Gottes Gnade seinen vollen Glauben an den von seinem Volke verkannten Messias Jesus ausgesprochen hat. Noch ist dieser Bau nur im Grund- und Aufriß fertig, aber der lebendige Keim ist in das fruchtbare Erdreich gesenkt und die Ausführung des Baues bringt die rasch voranschreitende Entwickelung des messianischen Lebens.

Unter dem Bild der Schlüsselgewalt und des Bindens und Lösens, das seine höhere Gleichung in der Ausübung der vollen Regierungsgewalt der Kirche hat, wird Petrus die Fülle der Vollmachten verheißen, die den Bestand und die Erhaltung des Gottesreiches in der Zeit seiner irdischen Verwirklichung bedingen. Noch steht am Steuer des Schiffleins, das die werdende Kirche einschließt, der oberste Steuermann Christus, aber seine gottmenschliche Wirksamkeit bedarf nach seiner Verklärung der irdisch-menschlichen Stellvertretung und diese soll Petrus und seinen Rechtsnachfolgern zukommen.

Diesen hohen unermeßlichen Sinn der Stiftungsurkunde des Primats hat der positive Protestantismus, der nur in der Ne-

gation der Kirchenautorität sein Existenzrecht finden konnte, nicht anerkennen wollen (siehe etwa Zahn, Das Matthäusev. S. 539). Aber die bekenntnisfreie, liberal-protestantische Theologie spricht es unumwunden aus, daß die Worte nicht etwa ausschließlich auf das Glaubensbekenntnis Petri, sondern nur im Sinne der katholischen Auslegung auf das Obervorsteheramt Petri gedeutet werden können (siehe etwa Holtzmann, Neutest. Theologie, II, 212 A. 4). Damit aber diese katholische Auslegung nicht „Oberwasser hätte", wird mit einem Riesenaufwand von Einwendungen zu beweisen gesucht, daß diese Verse textkritisch verdächtig sind, nicht in den Zusammenhang passen, durch das anschließende Satanswort Jesu ausgeschlossen werden u. s. f.

Diese Wege wandelt auch Schnitzer, wenn auch im seltsamen Zickzack. Zunächst bemüht er sich im Schweiße seines Angesichts, auf dem Wege der Evangelienkritik die Primatstelle als unglaubwürdigen Bestandteil des Matthäusevangeliums nachzuweisen. In einem späteren Abschnitt wird dagegen klipp und klar erhärtet, daß die römischen Bischöfe die Primatstelle ins Matthäusevangelium hineingefälscht haben.

Dadurch wird doch jene evangelienkritische Untersuchung gegenstandslos. Sehen wir uns immerhin dieses exegetische Doppelgefecht Schnitzers näher an. Daß die Kirchenstellen bei Matthäus nur mit dem antihierarchischen Systeme der protestantischen Theologie in Widerspruch stehen, nicht mit der Entwickelung des Lebens Jesu, haben wir gesehen. Ebenso erlaubt uns die Prioritätsfrage des Markusevangeliums keine Schlüsse. Ein Unechtsbeweis der Stelle liegt nach Schnitzer in der feierlichen Formulierung der Bekenntnisszene bei Matthäus im Gegensatz zu Markus und Lukas. Schon Matth. 14, 33, von früheren Stellen zu schweigen, wären die Schiffsleute vor Jesus niedergefallen und in die Worte ausgebrochen: Wahrlich, du bist der Sohn Gottes! Wie könnte also nach desselben Evangelisten Darstellung erst in Cäsarea Philippi diese Messiaserkenntnis dem Fürstapostel aufgeleuchtet sein? Aber in Cäsarea Philippi handelte es sich nicht wie Matth. 14, 33 um ein durch die Stillung des Seesturms abgerungenes Affektwort, sondern um ein ruhig erwogenes, dem Glauben der Leute entgegengesetztes Bekenntnis zu dem in der letzten Zeit hart angefochtenen geistigen Messiastypus Jesu.

Wenn Schnitzer nach dem Vorgang der Protestanten die scharfe Zurechtweisung Petri nach der großen Verheißung gegen

diese selbst vorführt, so würde diese Zurechtweisung ja auch die bestens bezeugte Seligpreisung Petri (Matth. 16, 17) ausschließen. Gerade der scharfe Kontrast dieser Stellen spricht für ihre Echtheit. Es schließt auch selbstverständlich persönliche Unvollkommenheit eine künftige Amtsstellung nicht aus. Wohl hatte Petrus erkannt, daß Jesus trotz seiner Weigerung, den Thron Davids zu besteigen, der Messias seines Volkes ist, aber die neue Offenbarung, daß der Messias leiden und sterben müsse, dünkt ihm ungeheuerlich. Es hat Wochen und Monate gedauert, bis auch für die Apostel das Kreuz kein Ärgernis mehr war. Als deshalb Petrus den Herrn vom Leidensweg abwendig machen wollte, stand in des Apostels Person wieder der Versucher in der Wüste vor Jesus und mit der Energie des um die Palme ringenden Gottmenschen wies der Herr den Satan ab.

Wie der Ausdruck „meine Kirche" in der Petrusverheißung nach unseren früheren Ausführungen keine Schwierigkeit macht, so auch nicht der „paulinische" Ausdruck: Fleisch und Blut. Denn einmal steht Fleisch und Blut in den Stiftungsworten eben nicht im gewöhnlichen Sinne Pauli von der sündigen Menschennatur, sondern von der Menschennatur im Gegensatz zur Gnade. Weiterhin fällt im Munde Jesu ein in der alttestamentlich-jüdischen Literatur häufig vorkommendes Wort durchaus nicht auf. Um so nachdrücklicher ist aber auf die aramäische Klangfarbe der Stiftungsworte hinzuweisen. Gerade das punctum saliens, der Gebrauch des doppelsinnigen Kephaswortes, das im Griechischen gar nicht mit einem einzigen Worte wiedergegeben werden kann, daher *Πέτρος* und *Πέτρα*, beweist die original-aramäische Wurzelform des Ausspruches Jesu. Warum soll schließlich der rasche, bei Orientalen so beliebte Wechsel der Bildworte (Matth. 16, 19) eine Schwierigkeit bilden (gegen Merx), besonders wenn beide Bilder im Tertium comparationis sich berühren und durch literarische Parallelen belegt werden können?

Wenn die Stiftungsworte nur bei Matthäus stehen, bei Lukas, selbst bei Markus, der doch die Predigt Petri aufzeichnete, fehlen, so beweist das vom Standpunkt der katholisch-theologischen Erkenntnisquellen gar nichts. Schon Eusebius hat auch hier bei dem auf Petrus zurückgehenden Markusevangelium, der Quelle des hl. Lukas, auf das von allen Evangelisten beachtete Gesetz der Demut und Bescheidenheit, das die Vorzüge der Hagiographen oder ihrer Gewährsmänner zurücktreten lasse, hingewiesen.

Ebenso wird trotz Schnitzer die von vielen Theologen (Schanz) vertretene Ansicht durchaus ernst zu nehmen sein: Markus und Lukas, die in oder für Rom und die Heidenchristen schrieben, haben mit Absicht das Herrnwort in jener dynastisch so gefährlichen Zeit ausgelassen.

Aber streitet nicht der bald nach Cäsarea Philippi ausgebrochene sogenannte Rangstreit der Jünger (Mark. 9, 33 ff. u. Parall.; Luk. 22, 24 ff.) mit einer solchen Erhebung Petri zum Primat? Nein, denn hier in der Primatstelle handelte es sich um die amtliche Stellung des Apostels, nicht wie beim Rangstreit um den persönlichen Wert der einzelnen Apostel, insbesondere um die Stellung im endgeschichtlichen Gottesreich. Vielleicht hat auch gerade die gelegentliche Bevorzugung Petri und wohl auch der Zebedaiden jene Eifersüchteleien im Apostelkreis hervorgerufen.

So läßt sich vom Standpunkte der Evangelienkritik die Stiftungsurkunde des Primats in keiner Weise als verdächtig oder unecht nachweisen. Noch viel schlimmer steht es aber mit dem zweiten Beweisgang Schnitzers, das Herrnwort sei eine römische Fälschung des ausgehenden 2. Jahrhunderts. Berührt es schon logisch seltsam, daß das Papsttum diese Stelle geschaffen haben soll und doch wieder auf diesem Fundament erst in die Erscheinung treten konnte, so gerät Schnitzer wirklich mit jener These in einen unentrinnbaren Engpaß. Denn selbst ein Holtzmann (Einleitung ins N. T.[3] S. 22) konstatiert, daß Irenäus und Tertullian, zu deren Zeiten der Text gefälscht worden sein soll, den Beweis liefern, daß seit ihrer Zeit der Buchstabe der Hl. Schrift ängstlich bewacht wurde. Nun hat aber Tertullian, wie selbst Schnitzer zugibt, die Echtheit der Verse Matth. 16, 17 ausdrücklich anerkannt. Wer besäße aber den Mut, zu glauben, unter den Augen eines Tertullian, oder eines Origenes, der gleichfalls die Stiftungsworte ausdrücklich bezeugt, hätte sich in Rom ein von den Pseudoklementinen, deren Abfassungszeit wahrscheinlich auch viel später anzusetzen ist, erfundenes und von den römischen Bischöfen akzeptiertes Herrnwort durchgesetzt, und zwar nicht etwa bloß auf dem Papyrus, sondern in der Weltpolitik der damaligen Päpste? Keine menschliche Hand hätte den ursprünglichen papstfreien Text so spurlos in der Christenheit, bei den Orthodoxen und Häretikern zumal, vertilgen können. Gegen diese Tatsachen lassen sich nie und nimmer die Klagen anführen, die von Jülicher, Blaß u. a. über die unbegreifliche Freiheit in

der Behandlung des Textes in einer vorausgegangenen Zeit erhoben werden (Das Papsttum eine Stiftung Jesu? S. 69).

Eine Fälschung der Stiftungsworte um 200 ist aber schließlich ausgeschlossen durch die Bezeugung des Textes im 2. Jahrhundert. Damit stellen wir die Frage in das reine Licht der Texteskritik.

Die biblische Texteskritik prüft einen Text in erster Linie nach dem ältesten Zeugenbestand des Grundtextes, dann nach seiner Überlieferung in den ältesten biblischen Übersetzungen und in den Väterzitaten.

Nun ist allgemein anerkannt, daß die ältesten Handschriften des Grundtextes und die ältesten Übersetzungen keinerlei Anhaltspunkte bieten, daß der in ihnen enthaltene Matthäustext irgendwie verdächtig ist. Es kommt angesichts der einstimmigen Bezeugung nicht in Betracht, wenn einzig im Syrus Sinaiticus, einem bekanntlich 1892 von zwei englischen Damen entdeckten Palimpsest, die Verse Matth. 16, 15—17, 11 und damit auch unsere Stelle fehlt. Denn es war bloß Zufall, daß bei der neuen Verwendung der ursprünglichen Bibelhandschrift 17 Blätter, darunter auch die Blätter mit unseren Versen, nicht mehr in die neue, willkürliche Reihe der Legendenhandschrift aufgenommen wurden. An diesem Strohhalm kann sich die Bestreitung der Verse wahrlich nicht retten, um so weniger, als die nächstälteste syrische Handschrift, der Syrus Curetonianus, trotz seiner Lückenhaftigkeit die strittigen Verse aufweist (siehe etwa Holzhey, Der neuentdeckte Syrus Sinaiticus (1896) S. 8 f.).

Schwer legt Schnitzer seine Hand auf eine Variante der Matthäusstelle, die zuerst in der 172 entstandenen und vom hl. Ephräm kommentierten Evangelienkonkordanz des Syrers Tatian auftaucht: „Und die Pforten der Hölle werden dich nicht bezwingen ... Du bist der Fels." Wenn aber auch diese Tatianvariante noch bei Porphyrius († 304) und bei Ambrosius wiederkehrt, so ist es doch keine richtige textkritische Sprache: Der überwältigend korrekt überlieferte Matthäustext 16, 18 schwanke noch bis in diese Zeit hinein. Auch die schärfsten Kritiker halten jene Variante für eine bloße Abkürzung des kanonischen Textes (Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 163 f.; 244; II, 290 f.; Beyschlag, Göttinger gel. Anz. (1886) I. 588; Grill, Der Primat des Petrus S. 71 f.; Schmidt P. W., Geschichte Jesu II, 320). Der von

Blaß rezipierte Text des Eusebius (Auf den Felsen will ich meine Kirche bauen ...) ist von Eusebius selbst geschaffen worden und steht in schneidendem Kontrast zum nächsten Zusammenhang, der doch im Sinne des aramäischen Wortspieles die heutige, auch von Eusebius gelegentlich bezeugte Lesart fordert (siehe Zahn, Matthäusev. S. 538 A. 65).

So erweist sich wirklich die textkritische Bezeugung der Primatstelle als durchaus unangreifbar. Schnitzer glaubt das einstimmige Zeugnis der Handschriften und Übersetzungen mit leichter Hand unter den Tisch wischen zu können (I. Schrift S. 68 A. 2), da unsere Handschriften nicht über das 4. Jahrhundert hinaufreichen. In seiner II. Schrift (S. 66) bezeichnet der Gelehrte es geradezu als geflissentliche Irreführung unkundiger Leser, wenn zum Erweise der Echtheit einer dem 1./2. Jahrhundert (sic) angehörigen Stelle beharrlich auf Handschriften hingewiesen wird, die um zwei Jahrhunderte jünger sind. Aber selbst wenn hier das durch v. Sodens epochemachende Texteskritik bestätigte Zeugnis unserer Handschriften nicht weiter in Rechnung gesetzt wird, jeder Textkritiker weiß doch, daß der in unseren ältesten Handschriften überlieferte Text 1—2 Jahrhunderte zurückweist (Kaulen). Beweis dafür ist auch die Textesform unserer ältesten Handschriften. So hat man bei der Umschreibung des Textes auf Pergament (seit Anfang des 3. Jahrhunderts) nur anfangs noch die Kolumnen, die Zeilen der Papyrusseiten beibehalten. Man brachte z. B. in Codex ℵ (Codex Sinaiticus) noch 4 Kolumnen auf 1 Pergamentblatt. Ähnlich kann man die Länge des Normalstichos (der Normalzeile) in den Vorlagen z. B. des Codex ℵ bestimmen (Holtzmann, Einleitung[3] S. 28 f.). Es ist schließlich auch in keiner Variantensammlung unsere Stelle als irgendwie verdächtig angeführt worden. Die wenigen Beispiele von einschneidender Textesänderung im Neuen Testament sind ja etwa bei Holtzmann (S. 21) leicht einzusehen. Das unglückliche Beispiel, das Schnitzer für eine mögliche oder auch vorübergehend tatsächliche Texteseinschaltung einführt, das Comma Johanneum 1 Joh. 5, 7 zeigt ja gerade, daß eine erfolgreiche Interpolation im Neuen Testament nicht vorkommen konnte. Die Berufung auf die Einschaltung im Christuskapitel des Josephus scheitert an dem unvergleichlichen Abstand zwischen dem glänzend bezeugten Bibeltexte und dem bis zur Stunde noch kritisch ungeklärten, erst spät und dürftig bezeugten Josephustexte. Unser

Matthäustext ist auch nicht bloß durch die ältesten Handschriften und Übersetzungen, sondern auch durch wertvollste Väterzitate bezeugt.

Auf dem Standpunkte Schnitzers bedürfte es zwar keiner Bezeugung des Textes im ersten und zweiten Jahrhundert, weil der Text angeblich erst um die Wende des 2. Jahrhunderts gefälscht oder erfunden worden ist. Können wir aber nachweisen, daß unsere Primatstelle schon im 1. Jahrhundert gelesen wurde, dann fällt die Schnitzersche Konstruktion wie ein Kartenhaus zusammen.

Wohl haben wir für die als feste Mauer der Textesüberlieferung geltende Zeit des Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien u. a. keine diplomatischen Handschriften- und Übersetzungszeugnisse, um so schwerer wiegen einige Väterzitate aus der unmittelbar vorhergehenden Zeit. Da schreibt der Philosoph und Martyrer Justinus um die Mitte des 2. Jahrhunderts in seinem Dialog mit Tryphon c. 100: Jesus hat einen unter seinen Jüngern, der zuvor Simon hieß, Petrus zubenannt, weil er ihn gemäß der Offenbarung als Christus, Sohn Gottes erkannt hatte. Unverkennbar spielt die Anführung auf die Szene in Cäsarea Philippi an, und zwar in der Darstellung, die wir gerade bei Matthäus lesen. Ausdrücklich ist die Rede von der Offenbarung, die Petrus zuteil geworden, und von dem bei Matthäus überlieferten Bekenntnis Petri zu Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes (so Matth. 16, 17). Schnitzer will hier aber nur diesen Vers 17 bezeugt wissen, die Benennung Simons als Petrus gehe auf Stellen wie Matth. 10, 2; Mark. 3, 16 zurück. Jedermann sieht aber doch, daß die Namensänderung Petri von Justinus logisch nur aus dem historisch durch Matth. 16, 16 ff. gekennzeichneten Zusammenhang begründet werden konnte. Daß Justinus an einer spätern Stelle des Dialogs (c. 113) von den Propheten berichtet, sie hätten in Gleichnissen den Messias Stein und Felsen genannt, beweist noch viel weniger gegen die Primatstelle, als wenn im Neuen Testament auch Christus der Eckstein, oder gelegentlich auch die Apostel die Grundsteine der Kirche genannt werden.

Die Ausflucht, Justinus berühre sich bloß mit der Tatiansvariante: Du bist der Fels, beweist nichts, weil Tatian auch die folgenden Worte der Primatstelle liest: Die Pforten der Hölle werden dich nicht bezwingen. Dann handelt aber der ganze Zusammenhang, wie übrigens der Ephrämkommentar ausdrücklich bezeugt, von der Einsetzung Petri in den Primat der Kirche.

Und das Zeugnis des Schülers Tatian bestätigt das des Meisters Justinus.

Schon von hier aus fordert Zustimmung, was einer der gelehrtesten protestantischen Theologen der Gegenwart Th. Zahn (Matthäusevangelium S. 539 A.) gegen Resch bemerkt: Die Behauptung, der katholische Text V. 18 sei im ganzen 2. Jahrhundert unbekannt gewesen, ist mehr als kühn. Das Diatessaron gehöre dem 2. Jahrhundert an. Wie wäre es denkbar, daß so verschiedenartige Zeugen, wie der Verfasser der Pseudoklementinen, Tertullian, Origenes beharrlich als den einzigen ihnen bekannten Text den katholischen zitiert hätten, wenn dieser erst zu ihren Lebzeiten irgendwo neu entstanden wäre? Da über der Literatur des 2. Jahrhunderts ein wahrer Unstern gewaltet hat, so fällt es nicht auf, daß unser Text, wie selbst ganze neutestamentliche Bücher, wenig oder gar nicht zitiert worden ist. Die Zeitlage stellte damals andere Forderungen als die Festigung des Primats. Das argumentum e silentio, das bei Schnitzer einen allbeherrschenden Einfluß ausübt, wäre wie sonst nur beweiskräftig, wenn wirklich für jene Zeit keine biblischen oder patristischen Stimmen für die Primatstelle aufgeboten werden könnten oder auch wenn die damaligen Schriftsteller den Text hätten zitieren müssen. Schnitzer läßt rhetorisch wirkungsvoll das Schweigen des 1. und 2. Petrusbriefes, des Evangeliums, der Apokalypse, der Predigt Petri und tutti quanti apokrypher Schriften reden. Indes wenn diese oder ähnliche Schriften schweigen wie das Grab, so liegt der Grund darin, daß sie zumeist spurlos verloren gegangen sind. Aber selbst in den wenigen Fragmenten z. B. des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse steht Petrus im Vordergrund.

Namentlich von Irenäus (adv. haer. 3, 13, 2 u. 3, 18, 4 u. a.) wurde früher von Harnack und Resch, dann auch von Grill und Schnitzer ein Schweigen über die Primatstelle für unerklärlich gehalten. Schlägt man aber etwa die Hauptstelle (adv. haer. 3, 18, 4) auf, so will hier Irenäus nachweisen, daß der Herr selbst sein Leiden vorausgesagt hat und zeichnet deshalb kurz die Situation, in der die erste Leidensprophetie von Jesus gesprochen wurde. Vergeblich fragt man sich, warum hätte hier der Kirchenvater außer V. 17, der auch 3, 13, 2 u. 19, 2; 21, 8 bezeugt ist, den ganzen Passus zitieren sollen, was hätte die Primatstellung Petri, die bei Cäsarea Philippi grundgelegt wurde, für eine Beziehung zur Leidensprophetie haben sollen? Daß die

Seligpreisung Petri erwähnt wurde, war notwendig, weil Irenäus auch den Widerspruch Petri gegen die Leidensprophetie berichten mußte. Übrigens erinnert Batiffol, l'église naissante p. 255, A. 4, mit Recht daran, daß adv. haer. 3, 24, 2 fundati super unam petram eine Reminiszenz an Matth. 16, 18 sein könne. Ebenso verweist neuestens Kneller (Innsbrucker Zeitschrift 1910, IV S. 758 Nr. 9) auf adv. haer. 3, 24, 2 u. 4, 21, 3, wo Matth. 16, 18 anklingt.

Ein Hauptgrund, warum bis auf Tertullian und Origenes die Primatstelle so wenig zitiert wurde, mag wohl der gewesen sein, daß die Worte, wie deutlich bei Origenes erkennbar, noch nicht in ihrem vollen Inhalt erfaßt wurden. So bezieht der Alexandriner die Stiftungsworte auf alle Apostel, ja auf alle Gläubigen. Daß natürlich solche angewandte Exegese gegen den Originalsinn der Worte nichts beweist, ist klar [1]).

In den also gezeichneten Rahmen der Grundlegung des Primats Petri lassen sich noch eine Reihe von untergeordneten Momenten eintragen, welche die Grundthese stützen können, so vor allem die Auszeichnung Petri in der Namengebung.

Es ist eine durch alle Evangelisten verbürgte Tatsache, daß der Heiland schon früh dem Apostelfürsten den Namen Petrus beilegte. Nach Joh. 1, 42 hat der Herr schon bei der ersten Berufung Simons, des Sohnes des Johannes, diesem den Namen Kephas, Fels, Petrus in Aussicht gestellt, nach den Synoptikern wurde ihm dieser Beiname bei der Apostelwahl auch wirklich verliehen (Mark. 3, 16). Daß dieser Beiname etwa wie bei den Zebedaiden die keineswegs ständig gewordene Benennung Boanerges, Donnersöhne, den Charakter des Apostels bezeichnen sollte, erscheint durch die aus den Evangelien bekannte Lebensgeschichte Petri ausgeschlossen. Denn der Apostel, der mit dem Schwert dreinhaut bei der Gefangennehmung Jesu und dann den Herrn dreimal verleugnet und so oft durch seine rasche Entschlossenheit in die peinlichsten Situationen gerät, war von Natur kein Felsenmann. Die Erklärung des Beinamens kann also nur die Cäsarea-Philippiszene, seine Berufung zum Felsenfundament der Kirche Christi geben.

Die Kritik läßt diese Namensänderung eine Schöpfung des Gemeindeglaubens sein, verwickelt sich aber dann in den Selbstwiderspruch, daß die Gemeinde einen wankenden und schwankenden Apostel als ihren Fels verehrte. Auch in der apostolischen

[1]) Einen neuen Zeugen für Matth. 16, 18 will Dr. Brander (Beilage der Germania Nr. 3 (1911), in der 22. Ode Salomons (Vers 12) finden.

Zeit galt ja nach derselben Kritik Petrus noch nicht als Fundament der Kirche, und dennoch hat schon Paulus, noch ehe ein schriftliches Evangelium existierte, den Apostelfürsten nur als Kephas gekannt.

Wenn Schnitzer mit Merx eine absichtliche Verdrängung des Simonnamens durch den Namen Petrus in den Evangelien behauptet, so ist doch die Tatsache der Namensänderung nicht durch den Namen allein, sondern durch ganze Erzählungen, z. B. Joh. 1, 42; Mark. 3, 16 u. a. m. verbürgt.

Die Auszeichnung Petri durch die Namensänderung ist in den Evangelien auch fest verklammert mit einer unverkennbaren Bevorzugung des Apostels in zahlreichen anderen Fällen.

So eröffnet Petrus sämtliche Apostelverzeichnisse, obwohl er nach dem 4. Evangelisten erst nach Andreas und Johannes, nach den Synoptikern gleichzeitig mit den Zebedaiden berufen wurde. Matth. 10, 2 wird Petrus sogar ausdrücklich „der erste" genannt. Ganz willkürlich bringt Schnitzer (I. Schrift S. 62 A. 5) diese Notiz mit den Pseudoklementinen in Beziehung, obwohl sie doch in den Evangelien selbst ihre Erklärung findet.

Anerkannt selbst von den Protestanten (siehe Realenzyklopädie[3] Artikel Petrus) ist schließlich die Tatsache, daß Petrus, vorab nach Matthäus und Lukas, die Führerschaft im Apostelkollegium einnimmt und bei besonderen Gelegenheiten vom Heiland allen voran ausgezeichnet wird. Erwähnt sei nur die Geschichte von der Doppeldrachme, die Petrus für Jesus und sich selbst wunderbar beschaffen muß, ferner der Verkehr Jesu im Hause des Petrus zu Kapharnaum, seine Bevorzugung selbst im engeren Apostelkreis gegenüber den andern beiden Vertrauten Jesu. Nur auf falschem Eindruck beruht es, wenn im 4. Evangelium der Verfasser, der Zebedaide Johannes, mehr hervorzutreten scheint als Petrus. Deutlich tritt doch von der Berufungsgeschichte Kap. 1, 40 an bis zum Schlußkapitel des Evangeliums die Tatsache hervor, daß Petrus der Apostelprimat, Johannes der Herzensprimat Jesu zugefallen ist.

Fassen wir alle diese Einzelheiten zusammen, dann bilden sie immerhin einen glänzenden Hintergrund der göttlichen Einsetzung des Primates Petri.

2. Ausbau des Primates Petri. Der Apostelvorrang Petri ruht aber noch auf zwei anderen Säulen, die uns zugleich die Stiftungsidee des Herrn nach zwei anderen Richtungen hin darstellen.

Im Zönakulum (Joh. 13 mit Lukasparallele) oder, wie Matthäus und Markus berichten, auf dem Wege nach Gethsemane sprach der Herr ganz besonders Petrus zu Gemüte. Gerade er, der anscheinend mutigste von allen Aposteln, werde in der Stunde der Gefahr verzagen. In diese düsteren Worte mischte aber der Herr auch freudigere Töne.

Der Hohepriester hat für Petrus gebetet, daß sein Glaube nicht schwinde, und „du, wenn du dereinst bekehrt bist, stärke deine Brüder" (Luk. 22, 31 f.).

Nach kirchlicher Auslegung verbürgt dieses Gebet des Herrn insbesondere die Unfehlbarkeitsgnade, dessen der Papst sich in den Glaubensentscheidungen erfreut.

Schnitzer glaubt auch diese Kapitalstelle des Primats Petri mit leichter Mühe über den Haufen werfen zu können. In dieser Stelle handle es sich überhaupt nicht um den Glauben, sondern um die Treue Petri. Petrus solle sich kraft der Stärkung durch Christi Gebet von seinem Falle wieder erheben und dann die noch größerer Verzagtheit anheimgefallenen Brüder wieder aufrichten. Hierarchisch lasse sich die Stelle nicht verwerten. Denn es handle sich in unserem Falle um eine ganz besondere, unwiederholbare Situation im Leben Jesu und nicht um die Geschichte der Kirche, des Primates. Besteht diese Auffassung zu Recht, dann ist das Gebet Jesu nicht in Erfüllung gegangen. Denn Petrus hat den Herrn dreimal verleugnet. Und diese Verleugnung hatte Jesus ausdrücklich vorhergesagt. Es muß also der durch Christi Gebet gestärkte „Glaube" ein spezifisches Gut gewesen sein, das Petrus selbst in der Verleugnung nicht verloren ging, mag man das im Sinne der paulinischen Bedeutung der πίστις als vertrauensvolle Hingabe an Jesus oder speziell als messianischen Glauben d. h. als Überzeugung Petri von Jesu Messianität deuten. Selbstverständlich müssen die Worte (gegen Schnitzer II S. 54) nicht in dem Sinne, wie Petrus sie damals verstand, sondern wie Jesus, der sie doch aussprach, sie verstanden hat, gedeutet werden. Übrigens würde die freilich im Lukasevangelium nicht belegbare Deutung der πίστις = Treue auf den messianischen Glauben Petri als die Wurzel und Ursache seines Anschlusses an Jesus und seiner Treue gegen Jesus unmittelbar zurückweisen. So weist also die Stelle sofort über die damalige Situation nach Jesu Tod hinaus und erhebt, allerdings in Verbindung mit der Grundlegung des Primats, das Gebet Jesu für Petrus, daß sein Glaube nicht schwinde, zu einer

mächtigen Stützmauer des apostolischen Charismas Petri, speziell zur Leitung der Apostel und ihrer Nachfolger im Glaubensleben. Wenn Schnitzer in der Not des Kampfes schließlich hier das mythische Motiv zu Hilfe ruft: Die Weissagung sei nach der geschichtlichen Erfüllung gebildet worden, so scheitert dieser Einfall schon an der Schwierigkeit der Deutung des Jesuswortes, von literarisch-kritischen Gründen ganz abgesehen.

Voll ausgebaut wurde nach kirchlicher Auffassung der Primat Petri nach der Auferstehung des Heilandes, in jener vom vierten Evangelisten Joh. 21, 15 so lebensvoll dargestellten Szene.

In einem wunderbaren Fischzug ist der Herr seinen Aposteln nahe und bereitet ihnen Erquickung im Frühstücksmahle. Dieser Segen der Arbeit, die im Namen Jesu getan wird, weist bedeutungsvoll auf den hohen Beruf der Apostel hin, zu dem jetzt vor allem Petrus hingeführt wird. In dreimaliger Herzenssprache erinnert der Herr seinen Fürstapostel an seine dreimalige Verleugnung, lohnt aber seine ungeheuchelte Hingabe mit dreimaliger Übertragung des Oberhirtenamtes über die ganze Herde.

Nach protestantischen Mustern sieht Schnitzer in jener Übertragung der Hirtengewalt an Petrus eine Rehabilitation des Apostels in sein durch die Verleugnung verscherztes Amt. Unwillkürlich fragt man, warum sollte Petrus damals noch einmal in sein Amt eingesetzt werden, nachdem doch ihm mitsamt allen Aposteln schon Joh. 20, 22 eine Reihe geistlicher Funktionen übertragen worden. Warum sollte nur Petrus rehabilitiert werden, nachdem sämtliche Apostel (Schnitzer I S. 42) noch größerer Verzagtheit verfallen waren?

Selbst Harnack hat sich in der schon zitierten Novität (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung S. 49) von dem protestantischen antihierarchischen Bann freier gemacht, wenn er diese Johannesstelle auf die feierliche Übertragung des Universalepiskopates deutet.

Daß Schnitzer den ihm vorgerückten Selbstwiderspruch, eine Wiedereinsetzung in ein verscherztes Hirtenamt sei doch schon durch seinen antihierarchischen Standpunkt ausgeschlossen, jetzt durch die Deutung des Hirtenamtes als Seelenführung nicht überwindet, bleibt so lang wahr, als unter dem in heidnischem und alttestamentlichem Sprachgebrauch geprägten Bild vom Hirtenamt in aller Welt ein volles Herrscher- und Regentenamt verstanden wird. Aber

freilich die Schwäche der Position will Schnitzer verdecken durch die Hypothese, Joh. 21, 15 ff. sei überhaupt kein geschichtliches Jesuswort. Wenn wir aber von seiner prinzipiellen Stellung zur Auferstehung Jesu Christi absehen, sind seine Beweise hierfür recht dürftig. Der Evangelist berichtet vom doppelten Berufsausgang, den Jesus den beiden Typen des Apostelkollegiums Petrus und Johannes vorausgesagt. Da nun unsere Stelle vom Kreuzestode Petri handle, könne dieses vaticinium ex eventu zusammen mit den Worten über das Hirtenamt erst nach dem Tode Petri entstanden sein, rühre also nicht von Jesus selbst her!

Als ob jeder Bericht über eine Weissagung, die in Erfüllung gegangen, sofort jene Weissagung unmöglich machen müßte. Das erscheint hier um so auffälliger, als die Prophetie über den Lebensausgang Petri keineswegs leicht zu deuten war und erst durch die Erfüllung verstanden werden konnte! Jedenfalls hat der Evangelist eine Weissagung erzählen, nicht dem Heiland fälschlich in den Mund legen wollen.

Ähnlich ist auch die Prophetie über den Lebensausgang des Johannes aufzufassen. Alle Beredsamkeit Schnitzers kann nicht davon abbringen, daß die Richtigstellung des Gerüchtes, Johannes werde nicht sterben, bis der Herr kommt, einen vernünftigen Sinn nur hatte, solange Johannes noch lebte. Dagegen konnte nicht, wie Schnitzer meint, der Anstoß der Parusieverkündigung Matth. 16, 28 u. Parall. durch Richtigstellung des Herrnwortes beseitigt werden. Leider will Schnitzer die geradezu entscheidenden Gründe für eine mit dem Evangelium gleichzeitige, wenn nicht gar johanneische Abfassung des Nachtragkapitels (c. 21) nicht würdigen und sieht wohl auch in diesem literarischen Moment einen Beweis für die Ungeschichtlichkeit des Berichtes.

Wenn selbst Harnack in Joh. 21, 15 ff. die feierliche Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus sieht, so müsse Schnitzer gerade vom Standpunkt Harnacks gegen diese Auffassung protestieren. Denn nach jenem Berliner Gelehrten habe sich um die Zeit der Entstehung des vierten Evangeliums der monarchische Episkopat, und nun gar der römische Universalepiskopat, noch nicht entfernt durchgesetzt. Gesetzt, es wäre richtig — es ist nicht richtig — dann sollten aber doch diese Gelehrten aus der Tatsache, daß spätestens um 110 (Harnack) das vierte Evangelium den Primat Petri, wenn nicht als historisches Jesuswort, was sie leugnen, so doch wenigstens als Gemeindeglauben verkündigte, den not-

wendigen Schluß ziehen, daß diese Idee damals in der Kirche bereits lebendige Wirksamkeit übte!

So bleibt als Entscheidungsgrund, warum die Kritik die Geschichtlichkeit der Primatsübertragung von seiten des Auferstandenen nicht anerkennen will, die Stellung zum Auferstehungsglauben selbst, also eine Weltanschauungsfrage, eine Voraussetzung, die doch anerkanntermaßen noch nicht bewiesen worden ist, vom Standpunkt der Kritik auch niemals bewiesen werden kann. Hier scheiden sich die Wege. Und doch müßte auch die Kritik, welche in den Willensäußerungen des Auferstandenen bloße Eintragungen des Gemeindeglaubens sieht, das nahe an die Lebenszeit Jesu heranreichende Glaubenszeugnis der Gemeinde auf den Felsengrund der ältesten echtesten Auffassung Jesu selbst zurückführen!

3. Betätigung des Primates Petri. Die Bestätigung der Einsetzung Petri in den Kirchen- und Apostelprimat muß die Apostelgeschichte, die Urkirche bringen.

Unter den Schauern des ersten christlichen Pfingstfestes war die in ihren Grundpfeilern schon längst begründete Kirche in die äußere Erscheinung getreten. Das innere göttliche Moment der Kirche Christi hatte sich an jenem Tage in sinnlich sichtbaren Formen einen Körper geschaffen. Und Träger dieser irdischen Verwirklichung des Gottesreiches wird Petrus. Selbst Protestanten räumen ein, daß der Fürstapostel, der laut Apg. 1, 15 ff. schon bei der Apostelnachwahl im Vordergrund gestanden, durch ein sechsfaches Eingreifen in den Gang der urchristlichen Gemeindeentwickelung seine primäre Autoritätsstellung betätigt hat. So trat Petrus am ersten christlichen Pfingstfest als gewaltigster Erweckungsprediger auf, erwies sich als glaubenskräftiges Organ der Natur- und Gnadenwunder, vermittelte die frühesten Akte der christlichen Kirchenzucht (c. 5) und Gemeindeorganisation, wirkte als Oberhirt und Firmungsspender in Samaria, bewirkte und verteidigte erfolgreich die ersten Akte der Heidenmission und bewährte sich schließlich als ersten christlichen Konfessor in der Agrippaischen Christenverfolgung (Zöckler, Apostelgeschichte S. 157). Sind das etwa charismatische Betätigungen oder nicht vielmehr Akte ordentlicher hierarchischer Gewalten?

Auch die Gegner müssen diese hervorstechende Präponderanz Petri in der apostolischen Kirche zugeben. Aber sie nehmen auch hier ihre Zuflucht zu den persönlichen Eigenschaften Petri, die ihn schon zur Lebenszeit Jesu im Apostelkreis hervortreten lassen.

Aber wir haben gesehen, daß die natürlichen Anlagen und Neigungen Petri mit seiner hohen Aufgabe fortwährend in Konflikt standen. Wir können deshalb in dieser Primatsbetätigung Petri nur die Verwirklichung des ihm vom Herrn übertragenen Amtes sehen. Daß die führende Rolle Petri in der apostolischen Zeit zusammenhing mit der Auszeichnung, daß ihm zuerst der Auferstandene erschien, ist unleugbar, aber eine Eintragung aus der wunderleugnenden Weltanschauung ist es, wenn die Kritik diese Tatsache dahin erklärt, daß Petrus zuerst die Vision des Auferstandenen „erlebte" und so die zerstreuten Apostel wieder zusammenführte. Denn nur als dem Fürstapostel ist ihm der Herr zuerst erschienen. Freilich sieht die Kritik in der einzigartigen Stellung Petri in der Urkirche viel Schatten. Wird die Stellung des ersten Papstes überspannt, dann lassen sich unschwer in dem Amtsvorrang Petri, so in seinem Verhältnis zu Paulus, zur jerusalemischen Gemeinde einige Schwierigkeiten auffinden.

Aber wer wollte angesichts der doch in den Formen der Geschichte verlaufenen Entwickelung der hierarchischen Keime der Kirche fordern, daß das von Jesus eingesetzte Papsttum als Rechtsprimat und Universalepiskopat von Anfang an in der Kirche seine volle Wirkung geübt? Muß denn ein katholisches Dogma schon von Anfang an seine volle Ausprägung gefunden haben? Ist es nicht Tatsache, daß viele katholische Dogmen erst allmählich in das helle Licht des Glaubens- und Rechtsbewußtseins getreten sind? Soll das anders sein beim Primat?

Unerhört ist, wenn z. B. Schnitzer (I S. 45) schreibt: Es gab in der ältesten Zeit überhaupt noch keine „Kirche" mit genau abgezirkelten Wirkungssphären für Vorgesetzte und Untertanen, Priester und Laien. Welcher katholische Gelehrte hätte solche törichte Behauptungen aufgestellt? Anders war die Organisation der Missionskirche, anders die der sich allmählich konsolidierenden Lokalkirche, andere Verhältnisse herrschen in der Zeit des Kampfes, der Eroberung, andere in der Zeit des Friedens.

Wohl tritt uns Paulus aus seinen Briefen viel selbständiger entgegen als in der Apostelgeschichte. Aber trotzdem berichtet der Völkerapostel im Galaterbriefe mitten im Beweise seiner unmittelbar göttlichen Berufung, daß er nach seiner Bekehrung alsbald nach Jerusalem zog, um mit Petrus zu verkehren (*ἱστορῆσαι*). In ihm sieht er das ganze Christentum (Weizsäcker). Jakobus, Petrus und Johannes sind ihm die Säulen der Urkirche. Wenn

hier Petrus erst hinter Jakobus genannt wird, so ist das unmittelbar verständlich aus dem Zusammenhang. Im judaistischen Kampf stand Jakobus im Vordergrund, während Petrus und Johannes die mittlere Linie einnahmen und so die allmähliche Verschmelzung des Juden- und Heidenchristentums herbeiführten. Wenn Jakobus und andere Verwandte Jesu das lokale Bischofsamt in Jerusalem einnahmen, so kann das doch keine Instanz gegen den Universalepiskopat Petri sein, um so mehr als dieses Apostolat des Judentums nur beschränkte Dauer hatte.

Wohl ist Paulus dem Apostel Petrus in Antiochia offen gegenübergetreten, weil er schwächliche Nachgiebigkeit zeigte. Aber was soll gegen die amtliche Stellung Petri beweisen, wenn der Apostel in seinem persönlichen Verhalten Anlaß gab zur brüderlichen Zurechtweisung? Liegt nicht gerade in der Überzeugung Pauli, das Verhalten Petri würde selbst die Heidenchristen irre machen, ein deutliches Argument für die tonangebende Stimme Petri in der Urkirche?

Bietet so das apostolische Zeitalter keine Instanz gegen den in den Evangelien grundgelegten Primat Petri, setzt sich vielmehr seine Führerschaft im Apostelkollegium auch in der Urkirche fort, dann besteht eine volle Harmonie in der Beweisführung für den Primat Petri.

Diese Primatsstellung des Apostelfürsten hier auch noch in der altchristlichen Kirche zu verfolgen, besteht kein Anlaß. Wir haben bereits im textkritischen Teil der Arbeit diese Entwickelung des Primats gestreift. Selbst Schnitzer muß einräumen, wer einmal, wie z. B. Cyprian, die Matthäusstelle für echt anerkennt, muß auch den Primat Petri anerkennen. Hat sich aber die biblische Grundstelle für den Primat nach allen Regeln der historisch-kritischen Methode als echt und glaubwürdig erwiesen, dann ist der ganzen Schnitzerschen Beweisführung das Rückgrat gebrochen.

Schlußbetrachtung.

Das bereits fast zweitausend Jahre bestehende Christentum mit seiner Spitze im Papsttum hat einen Strom des Heils und Segens über die Menschheit geleitet. Wie sollten hier bloß menschliche Maßstäbe einen genügenden Erklärungsgrund geben? Ein geradezu unfaßbarer Gedanke wäre es aber, daß das Christentum, das Papsttum auf einer Selbsttäuschung seines Stifters, auf einer Fälschung der römischen Bischöfe aufgebaut ist!

Einst stand unweit Cäsarea Philippi der Heiland vor Petrus, sein Auge ruhte wohlgefällig auf seinem Erstapostel, der soeben dem Messias im Wanderkleid und im fremden Lande den Treuschwur geleistet. Und auf diesem Messiasbekenntnis des Petrus baute sich die Kirche Christi auf! Jahrhunderte sind dahingerauscht, die alten Throne wanken, die Altäre erzittern, der Zweifel, der Unglaube will aus der Strahlenkrone des Gottmenschen Jesus Christus das kostbarste Juwel, seine Gottheit, herausreißen. Da erhebt sich auf St. Peters Stuhl der Nachfolger im Oberhirtenamt und schaut hinab in das brandende Meer und gebietet Halt der wankenden, schwankenden Woge des Zweifels, des Unglaubens mit dem offenen, lauten Bekenntnis zur ganzen, vollen Gottheit Jesu Christi!

Möchte man nicht unter dieses erhebende Bild die Worte schreiben: Ubi Petrus, ibi Ecclesia, ja noch mehr: Ubi Petrus, ibi Christus!

Inhalt zu Heft 2.

Einleitung: Aufgabe . . . . . S. 3
I. Die Wiederkunft Christi und die Stiftung der Kirche S. 5
1. Die moderne These . . . . . S. 5
2. Zur Lösung der Parusiefrage . . . . . S. 7
II. Jesus und die Kirche . . . . . S. 14
1. Positive biblische Lehre . . . . . S. 14
2. Einwendungen der Kritik . . . . . S. 18
3. Widerlegung derselben . . . . . S. 20
III. Jesus und das Papsttum . . . . . S. 23
1. Grundlegung des Primates . . . . . S. 24
2. Ausbau des Primates . . . . . S. 33
3. Betätigung des Primates Petri . . . . . S. 37
Schlußbetrachtung: Ubi Petrus, ibi Christus . . . . . S. 39

Biblische Zeitfragen
Neunte Folge. Heft 5/6.

Christus in der modernen sozialen Bewegung.

Von

Dr. Petrus Dausch,
Hochschulprofessor für Neutestamentliche Wissenschaft.

Erste und zweite Auflage.

▪ Münster in Westfalen 1920. ▪
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 23. Aprilis 1920.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 2965

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Wie Feuerflammen fällt in unseren Tagen auf die Gewissen die soziale Not d. i. nach Adolf Wagners berühmtem Wort[1]) der zum Bewußtsein gekommene Widerspruch zwischen der volkswirtschaftlichen Entwickelung und dem Ideale der Freiheit und Gleichheit.

Der Schwerpunkt der sozialen Not scheint hienach in der Magen- und Machtfrage zu liegen.

Aber die soziale Frage ist nicht bloß eine wirtschaftliche Frage, sie ist auch eine Erziehungs- und Bildungsfrage, eine Ehe- und Familienfrage, sie ist sogar eine Weltanschauungs- und Lebensfrage, die Frage nach dem Gemeinschaftsleben der Menschheit überhaupt.

Da war es so natürlich, daß auch Jesus vor diese großen Fragen unserer Zeit gestellt wurde.

Steht doch im alten heiligen Buch geschrieben, wie Jesus ein Freund der Armen und Notleidenden gewesen, wie er helfendes Erbarmen allen Kranken gern bewies und die Niedern und die Armen seine lieben Brüder hieß (Luise Hensel).

Sollte der nicht ein Helfer in der sozialen Not sein, der gefordert hatte: Gib jedem, der dich bittet? Trifft es doch den Kapitalismus ins Herz, wenn Jesus verlangt: Wenn ihr Geld ausleiht, so tut es nicht in dem Gedanken, es wieder zu erhalten, fordert keine Zinsen!

So haben dann fast alle sozialen Richtungen der Neuzeit, bis tief in die Reihen der sozialistischen Arbeiter hinein, auf Jesus sich berufen wollen.

Versuchen wir, wenigstens in großen Zügen, dieses soziale Christusbild der Neuzeit zu zeichnen.

[1]) Lehrbuch der politischen Ökonomie, S. 361.

I. Christus in der altliberalen sozialen Bewegung.

Das moderne soziale Christusbild wurde in den Tagen der ersten deutschen Revolution geboren. Als nach dem gewaltigen Aufschwung deutschen Denkens und Dichtens, wie ihn die Freiheitskriege heraufführten, das Volk sich in seinen Freiheitshoffnungen betrogen sah, erhob der Altliberalismus sein Haupt, es traten eine Reihe Politiker und politischer Sänger Jungdeutschlands auf und wollten in ihrem geknechteten Vaterland Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu Ehren bringen.

Ein H. Heine, der Chorführer des jungen Deutschland, stürmte wohl gegen die religiös-sittliche Weltordnung des Christentums an, bewahrte aber gegen Christus selbst, den Stifter der allgemeinen Nächstenliebe, den Verkünder der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, hohe Verehrung. Wie schön, wie heilig lieblich, wie himmlisch süß, jubelt Heine in seinen Reisebildern (IV, 419), war das Christentum, der Christus der ersten Jahrhunderte.

Das soziale Glaubensprogramm dieser altliberalen Schwärmer sprach Friedrich von Sallet in seinem „Laienevangelium" aus. Im Zorn über die politisch-sozialen Zustände seiner Zeit wandte er sich in diesem Gedicht sogar gegen den Stammbaum Jesu im Evangelium:

Stammbäume, von beschränktem Torensinn
Plump eingeflickt, wenn nicht von schnöder Hand,
Für Junker, eitle Weiber zum Gewinn,
Daß sie nicht glauben unter ihrem Stand —
Aus reiß ich euch . . .
Was, Davids Sohn? — Des Volkes echter Sproß
War's, der das Volk emporgerafft!

Als lautester Herold des sozialen Jesus trat dann der aus den Reihen des Altliberalismus hervorgegangene R. Wagner auf, der ja bekanntlich zeitlebens nicht bloß Künstler, Musiker, sondern auch Reformator, Weltverbesserer sein wollte. Schon in seinem „Liebesmahl der Apostel", einer biblischen Szene für Männer-

stimmen und großes Orchester, 1843 verfaßt, verkündigte Wagner einen schwärmerischen Kommunismus:

Seid einig denn, wo ihr euch trefft!
Gemeinsam sei euch Hab und Gut! —

Aus dem Revolutionsjahr 1848 stammt der erst 1887 bekannt gewordene dichterische Entwurf Wagners „Jesus von Nazareth“ [1]). Die nur im Rohbau aufgeführte Dichtung gehört der Zeit an, als Wagner noch zwischen dem Wort- und Musikdrama schwankte.

Zum erstenmal traten hier in Deutschland soziale Ideen auf, die, in Frankreich aufgekommen [2]), später von dem Russen L. Tolstoi u. a. übernommen worden sind. Fassen wir die in Wagners Entwurf zerstreut liegenden Ideen kurz zusammen, so ist die Grundidee: Nicht das Gesetz, die Liebe müsse alle Fragen unseres Lebens lösen. Nur die Liebe könne die Besitzfrage, das Eheproblem, die Staatsfrage lösen. Die Liebe verlangt Aufgabe alles Eigentums. Jesus habe nicht bloß das Schätzesammeln, nein das Eigentum überhaupt verboten. Wo gegen die Menschenliebe Schätze gesammelt werden, da sammelt ihr die Diebe, gegen die ihr das Gesetz erlaßt. Der Mammon macht die Diebe. Durch die Gesetze, die man für die Ehegatten geschaffen hat, habe man die Ehe unmoralisch gemacht. Auch der Staat ist Zwang, eine Beschränkung der Liebe. Auch der Eid muß fallen, er ist gegen die Freiheit, wie die Liebe sie fordert. Wertlos ist alle Wissenschaft, sie trennt die Stände. Wissen soll man allein, daß alle Menschen Brüder sind und daß man für sie in den Tod gehen muß ... Aus Jesus macht Wagner einen steifen Philosophen, der in Lehre und Leben diese phantastischen Ideale verkündigt. Jesus selbst wollte kein Großer der Welt sein, er berufe sich nicht auf David, den großen König, sondern auf Adam, er verzichtet auf die Ehe, damit der Same Davids ausstirbt, er machte sogar seiner Mutter Vorwürfe, weil sie nach dem Gesetze, nicht aus Liebe noch andere Kinder geboren habe.

Gerichtet ist dieses System des radikalen Liebeskommunismus durch seine Undurchführbarkeit, vor allem durch seine pantheistische Grundlage. Alle Menschen sind nach Wagner Glieder des einen Gottes, der Vater und Sohn ist, der nie stirbt, wie auch wir nicht sterben, denn wir leben fort in der Menschheit.

[1]) Leipzig 1887, herausgegeben von Siegfried Wagner.
[2]) Vgl. Abbé Constant in R. v. Kralik, Weltgeschichte II, 149 ff.

Abzulehnen ist auch der Rahmen, in den Wagner seinen Christus stellt. Noch ganz befangen von der Aufklärungschristologie sieht er in Jesus nur einen Tugendlehrer, einen Volksredner, der alles Heil von der aufklärenden Rede erwartete. Erlöser ist Jesus nur, weil er die neue soziale Sittlichkeit brachte. Über diesen großen Schwächen darf man freilich nicht den genialen Tiefblick Wagners verkennen. Trotz aller Verstiegenheiten Wagners bleibt es wahr und trifft es mit den tiefsten Gedanken Jesu zusammen, daß die menschliche Gemeinschaft auf Vertrauen und Liebe gegründet ist.

Bittere Lebenserfahrungen haben R. Wagner in seiner zweiten Lebensperiode 1849—1854 dem Skeptizismus L. Feuerbachs in die Arme getrieben, aber auch in dieser dem Christentum abgewandten Lebensperiode spricht er Jesus seine ehrfürchtige Bewunderung aus. Jesus habe uns gezeigt, daß wir Menschen alle gleich, alle Brüder sind.

In seiner dritten Lebensperiode, als seine altliberale soziale Menschheitsbegeisterung in Schopenhauers buddhistischen Pessimismus überschlug, erschienen ihm Wissen und Mitleid als die einzig erlösenden Mächte. Einst im ersten Schluß der Götterdämmerung sang die Walküre:

Nicht trüber Verträge
trügender Bund,
nicht heuchelnder Sitte
hartes Gesetz:
selig in Lust und Leid
läßt die Liebe nur sein.

Jetzt im zweiten Schluß der Götterdämmerung singt die Walküre:

Alles Ew'gen seliges Ende,
wißt ihr, wie ich's gewann?
Trauernder Liebe
tiefstes Leiden
schloß die Augen mir auf . . .

Nur noch schroffer wie Wagner hat L. Tolstoi in seinem „Evangelium" den radikalen Liebeskommunismus verteidigt. Sein Jesus spricht: Selig sind die, die kein Eigentum haben, keine Mühen, keine Sorgen darum. Unglücklich aber die, die Reichtum und Ruhm suchen, darum daß sie Bettler sind und zu Boden gedrückt sind im Willen des Vaters . . .

Bekannt ist, daß Tolstoi als Neues die echt orientalisch-russische Vorstellung vom „Nichtwiderstehen der Gewalt", die Anarchie und das Leiden des einzelnen hinzufügt. Direkt ausgeschlossen wird die Organisation der sozialen Arbeit und der politische Kampf.

Tolstoi verkennt Christus. Ein Mann, der die gewal-

tigsten Anklagen aussprach und im Kampf mit der Hierarchie am Kreuze verblutete, kann nicht ausschließlich an der Formel: Du sollst nicht widerstehen, gemessen werden.

Lebhaft unterstreicht nach R. Wagner auch E. Renan die sozialen Gedanken Jesu. Der reine Ebionitismus d. h. die Lehre, daß die Armen (Ebionim) allein gerettet werden, daß das Reich der Armen kommen soll, sei die Lehre Jesu gewesen[1]). Am eindringlichsten stellt Renan in der Vorrede der Volksausgabe des Lebens Jesu[2]) diese Seite des Evangeliums heraus.

Nur vereinzelt gingen freilich aus dem Altliberalismus so begeisterte soziale Vorkämpfer wie R. Wagner, E. Renan hervor.

Der vielgerühmte Leben-Jesu-Geschichtschreiber K. Hase trifft wohl besser den Ton des bürgerlich-individualistischen Liberalismus, wenn er von seinem sozialen Jesus nur zu sagen weiß: Es hat etwas Erbauliches zum Troste für die Armen, daß die Last der Armut auch auf dem gelegen hat, der mit Mohammed sagen konnte: Gott bot mir die Schlüssel zu den Reichtümern der Welt, ich wollte sie nicht. Ein edler Geist wird auch im Kampfe mit der Armut erstarken und sich bewähren, doch wird viel Geisteskraft im Kampfe mit bitterer Not der Welt unnütz verbraucht.

Mit Recht konnte deshalb der freisinnige protestantische Theologe Heinrich Weinel in Jena dem Altliberalismus ins Gesicht sagen: Der Liberalismus hatte für die neuen Nöte, die im 19. Jahrhundert über unser Volk aufgestiegen waren, keine Lösung[3]).

Was hätte er auch der Masse, die aus der modernen Entwickelung emporgetrieben wurde, bieten können? Seine literarisch-ästhetische Weltbetrachtung versagte, seine sentimentale Schwärmerei wirkte lächerlich. Der Liberalismus kannte nur den einzelnen, den „Bürger", der Masse stand er verständnislos gegenüber. Die aus der Tiefe aufsteigende Unterschicht des Volkes, die noch nicht gelernt hatte, über die Abgründe des Lebens die Rosen einer ästhetischen Kultur zu ranken, verlangte nach festem Boden, nach nährendem Korn.

Noch schärfer wie Weinel urteilt der Geschichtschreiber der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert Fr. Muckle[4]): Gerade

[1]) Das Leben Jesu, 1864[6], S. 201.
[2]) Berlin, 1864. [3]) Jesus im 19. Jahrh., 2. Aufl., S. 159.
[4]) Leipzig, 1917, I, 7.

jener Liberalismus, der die Freiheit der Persönlichkeit als das hehrste Menschenrecht, als natürliches Recht forderte, befestigte, als er zur Macht gelangte, diese ökonomische Abhängigkeit der Lohnarbeiter noch, indem er letztere politisch geradezu entrechtete . . .

II. Christus in der modernen sozialistischen Bewegung.

1. Christus in den Anfängen des Sozialismus.

Schon in der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit hat die aus der Antike, aus Plato stammende Idee einer kommunistischen Gestaltung der Wirtschaftsordnung wie ein Schatten, bald kräftiger, bald schwächer die Christenheit begleitet[1]). Das Christentum wurde sogar eine mächtige Triebkraft zu sozialistisch-kommunistischen Bestrebungen. Christus selbst war freilich kein Kommunist, wie oft geglaubt wurde, denn er hat das Privateigentum anerkannt, ebenso die Apostel[2]). Es war zunächst nur die rein religiöse Freiheit und Gleichheit aller Menschen, die das Christentum verkündigte. Sie fand ihre Krönung in der Forderung der Brüderlichkeit. Im Urchristentum wurde diese Forderung auch im äußeren Leben verwirklicht, aber dieser Kommunismus, wie er in der Apostelgeschichte bezeugt ist, beruhte auf Freiwilligkeit, war ethischer Kommunismus.

Eine ähnliche, kirchliche Form des Kommunismus haben dann die Klöster verwirklicht. In diesem Sinne ist auch der Geist des kanonischen Rechtes mit seinem Grundsatze: Dulcissima rerum possessio communis, ein kommunistischer.

Gar bald veräußerlichte sich jedoch der Gedanke der religiösen Gleichheit und Brüderlichkeit, es taten sich Sekten auf, die nur durch völlige Beseitigung des Eigentums die christlichen Forderungen verwirklichen zu können glaubten. So haben z. B. Karpokrates und Epiphanes, zwei christliche Sektenhäupter, gelehrt: Wie Gott bei so lebensnotwendigen Gütern wie Licht, Luft, Wasser keinen Unterschied zwischen Reichen und Armen, zwischen Herrn und Sklaven mache, so dürfe es auch sonst keine sozialen Unterschiede geben. Erst mit den Gesetzen seien die sozialen Unterschiede in die Welt gekommen (Klemens von Alexandrien, strom. III, 2). Aber nicht nur in unzufriedenen Volkskreisen und in antikirchlichen

[1]) Harnack, Reden und Aufsätze II, 35.
[2]) Cathrein, Der Sozialismus, Freiburg 1919, 15.

Sekten, auch bei den Gebildeten fand der Kommunismus seit dem 16. Jahrhundert Anhänger. Mit der Dichtung des Thomas Morus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia (1515) traten die Staatsromane sogar in die Weltliteratur ein.

Der Mutterboden des modernen Kommunismus und Sozialismus [1]) wurde erst das in der Neuzeit hochgekommene kapitalistische System. Dem gewaltigen Fortschritt des Kapitalismus der Industrie ging wie ein tiefdunkler Schatten die Entstehung des Proletariates, das Elend der Arbeiterklasse zur Seite. Da war es denn eine merkwürdige Wendung der Dinge, daß gerade die philosophisch-religiöse Strömung, die den dritten Stand, den Bürgerstand, in der französischen Revolution zum Siege führte, auch der geistige Untergrund des Sozialismus wurde. Die Freiheit und Gleichheit, die der dritte Stand für das einzelne Individuum verkündigte, nahm der radikale Sozialismus für alle Menschen in Anspruch.

Die Männer des „Berges" (Marat, Danton, Robespierre) wollten die Konstitution vom Jahre 1789 und 1791, in der es hieß: Die natürlichen und unverkürzbaren Rechte sind die Gleichheit, die Freiheit, die persönliche Sicherheit und das Eigentum zu Falle bringen und so die Revolution zu Ende führen. Allein der Berg fiel, und die Verschwörung des ersten französischen Sozialisten Babeuf wurde im Blute erstickt. Erst nach der zweiten französischen Revolution 1830 lebten diese Ideen wieder auf.

Inzwischen hatte sowohl der rationale Sozialismus, der die Gesellschaftsordnung nach unverrückbaren Vernunftgrundsätzen umbilden will (hierher gehören Charles Fourier, Weitling), wie

[1]) Nach Fr. Muckle I, 28 Anm. unterscheidet sich der heutige Kommunismus und Sozialismus voneinander durch die Stellung zum persönlichen Eigentum. In der sozialistischen Gesellschaft wird die Konsumtion durch das persönliche Eigentum geregelt, in der kommunistischen Gesellschaft ist dagegen die Konsumtion entweder ganz frei oder die Produkte werden in ihrer natürlichen Gestalt unter die einzelnen Personen unmittelbar verteilt. Gemeinsam fordern beide volkswirtschaftliche Systeme die Überführung aller Produktionsmittel d. h. aller Güter, die, wie Grund und Boden, Fabriken, Maschinen, zur Hervorbringung neuer Güter dienen in gesellschaftliches Gemeineigentum, sie fordern ferner die Gesamtproduktion und die Verteilung der wirtschaftlichen Güter durch die Gesellschaft oder durch den demokratischen Staat.

der entwickelungsgeschichtliche Sozialismus[1]), der die geschichtlich gewordenen Gesellschaftszustände auszubauen sucht (so Saint-Simon und Schule), einem modernisierten Christentum einen Ehrenplatz angewiesen.

Der Engländer R. Owen († 1858) stürmte gegen die herrschenden kirchlichen Mächte an, forderte aber, um die menschliche Natur in ihrer Reinheit herzustellen, für die Zwecke der Gesamtheit das christliche Ideal der Aufopferung, der Nächstenliebe, der Entsagung.

Nur in christlicher Formelsprache bewegt sich Charles Fourier († 1837), wenn er seine neue „natürliche" Gesellschaftsordnung im Ratschlusse Gottes beschlossen sieht und sich als sozialen Messias dünkt, der von Gott beauftragt sei, das von Christus lediglich in der Form von Gleichnissen geoffenbarte und ins Jenseits verlegte Reich Gottes erneut zu verkünden. So sagt derselbe Mann, der die schrankenlose Entfaltung aller in der menschlichen Natur angelegten Leidenschaften verherrlicht[2]).

Nach dem in Deutschland geborenen, in Amerika 1871 gestorbenen Schneidergesellen Wilhelm Weitling, dem ersten Grundstein des deutschen Sozialismus, ist Christus, auf den er sich gerne beruft, nicht gekommen, den Frieden, sondern das Schwert zu bringen. Dem erhabenen Beispiel des Heilands folgt nur, wer sein Leben willig im Kampf um die Freiheit einsetzt. In seinem 1843 erschienenen „Evangelium des armen Sünders" gelangen seine messianischen Anwandlungen zum vollsten Durchbruch. Er verkündigte sich als den neuen Messias und wollte die Übereinstimmung des neuen sozialen Messias mit den Lehren Jesu aufzeigen[3]).

Der geistige Vater des modernen Sozialismus ist Saint-Simon († 1825). Niemand wird ohne Ergriffenheit das wechselvolle Leben dieses Mannes verfolgen. Epochemachend ist seine scharfsinnige Erfassung der geschichtsphilosophischen Probleme geworden. Schon ihm dämmerte die dann von K. Marx weiter verfolgte ökonomische Geschichtsbetrachtung auf: Auch die intellektuellen Tatsachen sind in ihrer Eigenart durch ökonomische Prinzipien bestimmt. Aber gerade Saint-Simon, der dem Positivismus seines Schülers Comte

[1]) Über diese durch W. Sombart aufgekommene Einteilung des Sozialismus vgl. Fr. Muckle, Die Geschichte der soz. Ideen im 19. Jahrhundert.
[2]) Muckle I, 120 f. [3]) Muckle I, 155.

die Wege gewiesen, verkündigte in seinem letzten Werk: Nouveau Christianisme (1825) ein neues Christentum: die soziale Liebe, die Nächstenliebe als den besten Kitt der von Egoismus zerrissenen Welt, als die einzige Macht, die eine nach Glückseligkeit lechzende Menschheit brüderlich im Evangelium der Arbeit zusammenknüpfen könnte.

Durch Saint-Simon und Schule ist der Freiheit und Gleichheit die Brüderlichkeit hinzugefügt worden.

Freilich trägt seine Losung: Wohlfahrt für alle, Teilnahme auch der Ärmsten an den Lebensgütern, den Materialismus im Schoß. Das Lebensglück wird von seinem System in den irdischen Genuß gesetzt. Selbst die allgemein menschliche Kultur und Sittlichkeit, die auch vom Sozialismus angestrebt wird, findet im Materialismus ihren Zielpunkt.

Das war die Weihegabe, die das Aufklärungszeitalter dem jüngsten Sprößling in die Wiege gelegt hat.

Das Christentum Saint-Simons spielt aber auch noch im Saint-Simonismus eines Bazard, des tüchtigsten Schülers des Meisters, eine achtbare Rolle [1]). Ein ganz anderes Bild zeigt der jetzt hochkommende deutsche Sozialismus. Durch das berühmte Buch des Lorenz von Stein, Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich, durch Männer wie W. Weitling und das Agitationsgenie Ferd. Lassalle († 1864) drang der Sozialismus auch in Deutschland ein. Hier erstanden ihm in K. Marx († 1887) und seinem treuen Mitarbeiter Fr. Engels († 1892) die Schöpfer des „wissenschaftlichen Sozialismus". Dieser Sozialismus warf noch die letzten christlichen Hüllen ab und hob an die Stelle der „utopistischen" Ideale die naturwissenschaftlich-materialistische Weltanschauung auf den Thron.

2. Marxismus und Religion.

Karl Marx stand unter dem allbeherrschenden Einfluß des linken Flügels des Hegelianismus, der Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrh. den psychologisch erklärlichen Umschlag des deutschen Idealismus in den Materialismus d. h. in jene in Frankreich zuerst ausgebildete Weltanschauung, die nichts anerkennt, als

[1]) Muckle II, 73.

„was man sehen, hören, betasten, riechen, schmecken, messen, wägen und aufspeichern kann“ [1]), überleiten sollte.

Das war aber ein wirkliches Verhängnis, daß K. Marx diesen Materialismus in das Programm des damals aufsteigenden vierten Standes, der Industriearbeiter, aufnahm [2]).

Gewiß sind grundlegende Gedanken des Marxismus hegelianisch [3]), so z. B. der Relativismus alles Erkennens, die blendende Dialektik Hegels, die Lehre von der Negation der Negation. Aber Hegel hat in der Grundtatsache des Geistes, in der Weltvernunft, das in sich begründete Element alles Seins erblickt, Marx dagegen kehrt die hegelianische Grundansicht in ihr Gegenteil um [4]). „Für Hegel ist, schreibt Marx selbst im ‚Kapital‘ [5]), der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“

Es bestimmen also nicht Ideen das wirtschaftliche Sein, sondern das wirtschaftliche Sein bestimmt die Ideen.

Das ist die berühmte oder berüchtigte materialistische Geschichtsauffassung, nach der die Produktion der materiellen Lebensmittel oder noch tiefer, die materiellen Bedürfnisse und die materiellen Triebe als die einzige bewegende und regierende Kraft alle Veränderungen im geistigen und sozialen Leben der Menschheit verursachen [6]).

Schon aus immanenten logischen Gesetzen muß somit der Marxismus zur Religion eine ablehnende Stellung einnehmen.

In der Tat steht schon im kommunistischen Manifest, das Marx und Engels 1848 in die hochgespannte Zeit hineinwarfen Gesetze, Moral, Religion sind für den Proletarier ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken [7]).

---

[1]) Cathrein, Sozialdemokratie und Christentum, 1919, S. 2; Mausbach, Sozialismus und Christentum, 1918.

[2]) Keller, Die Freimaurerei, 1918, S. 89.

[3]) Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus, 1915.

[4]) Messer, Geschichte der Philosophie, 1913, III, 64.

[5]) I. Bd., S. XVIII (7. Aufl.).

[6]) Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche, 1904, S. 109.

[7]) Berlin, 1918, S. 35.

Religion und Philosophie steht wohl nach dem Schildträger des Marxismus, nach Friedr. Engels, nicht in so engem Zusammenhang mit der ökonomischen Grundlage, wie die Moral, das Recht, aber ein Zusammenhang besteht doch [1]). So hält Engels z. B. die Renaissancezeit für ein wesentliches Produkt der Städte, also des Bürgertums.

Die Religion selbst ist nach demselben Autor [2]) zu einer sehr waldursprünglichen Zeit aus mißverständlichen, waldursprünglichen Vorstellungen der Menschen über ihre eigene und die sie umgebende äußere Natur entstanden. „Wie in der Religion, sagt Marx, der Mensch vom Machwerke seines Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht" [3]).

Seltsam erscheint nur, daß viele Marxisten die Religion, das Christentum fanatisch bekämpfen und im selben Augenblick behaupten, daß auf ihrem Standpunkt die Religion von selbst verschwindet.

Sobald nämlich, führt Engels aus [4]), die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat, in der sie durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Gewalt gegenüberstehenden Produktionsmittel gegenwärtig festgehalten werden, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspiegelung selbst, und das aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt.

Die materialistische Geschichtsauffassung des Marxismus fand einen starken Bundesgenossen in der mechanischen Naturauffassung, wie sie hauptsächlich durch die Entwickelung des Darwinismus besiegelt wurde. Aber der Rausch, der von der Durchführung der mechanischen Weltauffassung ausging, ist schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts geschwunden. Die Geisteswissenschaften kamen wieder zur Geltung [5]).

Vergebens suchte die materialistische Geschichtsauffassung auch

---

[1]) Ludwig Feuerbach, S. 52.
[2]) Ebenda, S. 52. [3]) Das Kapital, I⁴, S. 585.
[4]) Dührings, Umwälzung der Wissenschaft, 1919, S. 344.
[5]) Oesterreich, Die deutsche Philosophie seit Beginn des 19. Jahrhunderts, S. 282 ff.

in die bürgerliche Geschichtswissenschaft (siehe Lamprecht), selbst auch ins bürgerliche Recht (siehe Ihering) und besonders in die Religionswissenschaft (siehe Tylor) einzudringen, aber diese Geschichtsauffassung wird ebenso zusammenbrechen [1]), wie die zweite „Entdeckung" des Marxismus, die Mehrwerttheorie mit ihrem kühnen Schema von der Konzentration des Kapitals, von den wirtschaftlichen Krisen und von der Verelendung der Massen bereits zusammengebrochen ist[2]). Auch die Brüchigkeit der philosophischen Grundanschauungen des Marxismus, wie die dialektische Beweisführung liegt jetzt klar zutage. Ein W. Sombart spottet über diese uns heute altfränkisch anmutende Theorie von den Umschlägen, von der Negation der Negation. Schaub hat auch geschickt auf den Widerspruch zwischen der Methode und dem System des Marxismus hingewiesen [3]): Mit der einen Hand reißen diese Sozialphilosophen alle Systeme, die absolute Wahrheiten aufstellen, nieder, mit der anderen Hand stellen sie selbst eine neue Ideologie auf. Höchst einseitig ist auch die Ansicht, die Ökonomie wäre die Grundlage aller geistigen Bestrebungen, also auch der Religion [4]). Materielle Vorgänge, wie die Produktion, können doch nicht geistige Bewegungen, sondern nur wieder materielle Vorgänge widerspiegeln. Alle spezifischen Religionen, vor allem die großen Entwickelungsphasen der Religion sind selbständige Äußerungen des religiösen Lebens. Wer wollte auch religiöse Persönlichkeiten wie Moses, Paulus, Augustinus, Thomas, Franz von Assisi, Luther, den hl. Ignatius und so viele andere aus ökonomischen Interessen ableiten?

Gewiß treten auch irdische Mächte, wie Not- und Hilflosigkeit der Menschen, wie Furcht und Glückseligkeitstrieb als Begleiterscheinungen bei Entstehung einer Religion auf, sie sind aber nicht schöpferische Ursache oder Kern der Religion.

Doch verlohnt es sich hier nicht, der prinzipiellen Frage: Marxismus und Religion, eine ausführlichere Betrachtung zu widmen, der Marxismus in seiner ursprünglichen Form schaltet, wie alle Religion, so auch Christus prinzipiell aus.

---

[1]) Vgl. W. Beyer, Die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte, 1919.

[2]) Plenge, Vom Umsturz zum Aufbau, 1918.

[3]) Die Eigentumslehre, 1898, S. 78 ff.

[4]) Schaub, Die Eigentumslehre, S. 83 ff.

Marx und Engels haben auch nur das Prinzip aufgestellt, daß die Religion aus ökonomischen Quellen abgeleitet werden müsse, sie haben jedoch nicht einmal den Versuch gemacht, den geistigen Gehalt des Christentums aus der Ökonomie abzuleiten. Und doch muß sich an der „größten Produktion der Weltgeschichte" (Ranke), am Christentum die Richtigkeit des Prinzips bewähren.

3. Marxismus und Christus.

Wie haben sich nun die Epigonen des Marxismus mit dem Christentum, mit Christus abzufinden gesucht?

Wir können hier zwei Hauptrichtungen in der sozialistischen Bewegung unterscheiden: 1. Christus erscheint den Sozialisten als Mythus, d. i. als erträumtes Ideal, als eine Dichtung des urchristlichen Gemeindebewußtseins, als Personifikation aller sozialreligiösen Lebensmächte der Antike. Das Christentum wird dann im Sinne der Mythologie oder der ausgelassensten Religionsvergleichung als Zusammenfluß aller antiken Religionsströmungen aufgefaßt.

Die zweite Hauptrichtung führt konsequent die Grundvoraussetzung des Marxismus weiter. Sie will das Christentum als eine politisch-ökonomische Bewegung erweisen und betrachtet Christus als Sozialrevolutionär.

Mit diesen beiden Hauptrichtungen ist freilich die sozialistische Stellung zur Religion, zum Christentum noch nicht voll und ganz umschrieben.

Es gibt überzeugte Marxisten, die im Widerspruch mit ihrem System zum Christentum, zu Christus eine wohlwollende Stellung zu gewinnen suchen, sie bekämpfen sogar die größere Zahl von Parteigenossen, die wieder im Widerspruch wenigstens mit der offiziellen Parteiparole, aller Religion, dem Christentum insbesondere offen den Krieg erklären.

Ehe wir uns deshalb den beiden Hauptrichtungen im modernen Sozialismus zuwenden, wollen wir noch kurz diese beiden Seitenströmungen ins Auge fassen.

Sowohl im Gothaer wie im Erfurter Programm wird die Religion, das Christentum als Privatsache erklärt.

Noch während des Weltkrieges hat der frühere Pastor P. Göhre diesen Programmsatz des Sozialismus feierlich verkündet

und den Vorwurf, der Sozialismus sei religionsfeindlich, für eine Lüge erklärt. Die sozialistische Partei sei in erster Linie eine ökonomische und politische Massenbewegung [1]).

Einem Göhre und einer Reihe anderer Sozialisten der jüngsten Zeit (Woltmann, Blumhardt, H. Müller, Peus u. a.) mag es Ernst sein mit der Wertung der Religion. Namentlich Woltmann forderte von der Sozialdemokratie, sie müsse, wenn sie Gemüt und Herz in den Massen nicht erkalten lassen will, ein inneres Verhältnis zur Religion, zum Christentum finden, sie müsse die religiöse Idee des Menschensohnes in sich aufnehmen, der einst von Nazareth auszog, eine geistige Welt zu erobern [2]).

Aber auch Woltmann gesteht zu, daß die religiöse Toleranz im sozialistischen Programm agitatorischen Zwecken dienen soll.

Göhre hinwiederum läßt die Religion nur als Erbe tausendjähriger Entwickelung gelten, es brauche auch nur der religiös zu sein, der eine religiöse Anlage habe. Den meisten Menschen fehle diese Gabe. Diese müßten deshalb auch aus der Kirche austreten.

Im Gegensatz zu diesen „religiösen Sozialisten" treiben die zielbewußten Marxisten über die programmatische religiöse Toleranz hinaus. Temperamentvolle Marxisten, es sei an J. Dietzgen, den früheren Lohgerber und späteren Parteiphilosophen, und an den früheren Parteiführer A. Bebel erinnert, scheuen sogar fanatische Bekämpfung der Religion nicht.

Auch K. Marx, der doch eher die Verachtung der Religion zum Prinzip erhob, glühte in innerem Feuer, wenn er auf das Christentum zu sprechen kam. In einem nach seinem Tode durch Indiskretion veröffentlichten Briefe tadelte er heftig das Gothaer Parteiprogramm, weil es sich nicht offen zu dem Bestreben bekannte, die Gewissen der Arbeiter vom religiösen Spuk zu befreien [3]).

Nach der jüngsten von Göhre aufgestellten Gruppierung [4]) betonen die einen Marxisten mehr den Kampf gegen die Kirche als den gegen die Religion (K. Liebknecht, Öhme, Vogtherr), die andern schließen sich an den Monismus Ostwalds oder andere bürgerliche Freireligiöse an, eine besondere Gruppe sieht in der Re-

[1]) Neue Zeit, XXXII, 1.
[2]) Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion, 1901.
[3]) Kiefl, Sozialismus und Religion, S. 42.
[4]) Neue Zeit, XXXII, 1.

ligion utopistische Reste längst vergangener Zeiten und hält es für das Beste, solche Dinge zu ignorieren, eine vierte Partei tritt namentlich aus Propagandazwecken oder auch aus Prinzip für Aufrechthaltung der Neutralität in religiösen Fragen ein (Göhre, J. Meerfeld) und die konsequenteste Gruppe bekennt sich offen als religionsfeindlich und wünscht deshalb die Abänderung des Parteiprogrammes (B. Menke).

Zu den leidenschaftlichsten Gegnern der Religion, des Christentums gehört der anonyme Verfasser des Pamphletes: Die Finsternisse. Jesu Lehre im Lichte der Kritik[1]).

Es ist freilich offen anzuerkennen, daß der Sozialismus in seinem allerletzten Stadium seit der Spaltung der Sozialdemokratie in Mehrheitssozialisten und Unabhängige sozialistische Partei, diese Seite des Marxismus völlig zurücktreten läßt.

Der Würzburger Parteitag 1917 und das neueste Aktionsprogramm[2]) wirft die ganze Kraft auf die praktischen Ziele des Sozialismus.

Der bayrische sozialistische Staatsrat A. Saenger hat sich in seiner jüngsten programmatischen Erklärung[3]) sogar in dem religionsfreundlichen Sinne der älteren bayerischen Sozialdemokratie (Vollmar, Auer) ausgesprochen.

a. Christus ein Mythus.

Die mythische Erklärung des Christentums war schon durch die materialistische Geschichtsauffassung, wie sie dem Marxismus zugrunde liegt, nahegelegt, denn diese muß alle führenden Persönlichkeiten aus der Geschichte ausschalten.

Der ältere Sozialismus fand hier einen bewährten Bundesgenossen im Hegelianismus, der den Grundsatz vertrat, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in einem Individuum auszuschütten. Nicht Jesus Christus, hat Strauß daraus gefolgert, sondern die Idee der Gottmenschheit hat die Welt erlöst. Von hier aus schritt Bruno Bauer († 1882) weiter und erklärte das Christentum für eine Schöpfung der griechisch-römischen Welt, die Existenz

[1]) Zürich 1896; vgl. Weinel, Jesus, 1907, S. 179–183.
[2]) Vgl. Vorwärts 1918, Nr. 139.
[3]) Vgl. Bayerische Staatszeitung 1920, Nr. 2, S. 3.

Jesu als eine Dichtung des Gemeindebewußtseins. Friedrich Engels hat deshalb in richtigem Instinkt diesen wunderlichsten aller Theologen zum sozialistischen Kirchenlehrer erhoben.

Seine großen Verdienste, rühmt er ihm nach, bestehen nicht nur in der rücksichtslosen Kritik der Evangelien und der Apostelbriefe, sondern darin, daß er zum erstenmal Ernst gemacht mit der Untersuchung, daß nicht nur die jüdischen und griechisch-alexandrinischen, sondern auch die griechischen und griechisch-römischen Elemente dem Christentum die Bahn zur Weltreligion eröffnet haben. Die Sage von einem aus dem Judentum fix und fertig erstandenen Christentum, das von Palästina aus mit in der Hauptsache feststehender Dogmatik und Ethik die Welt erobert hätte, wäre seit Bauer unmöglich geworden [1]).

Trotz dieser zuversichtlichen Sprache haben nur wenige sozialistische Gelehrten die historische Existenz Jesu zu leugnen gewagt. So schrieb A. Bebel Jesus bloß eine nebelhafte Existenz zu [2]). Ganz keck meinte der Sozialist Balduin Säuberlich: Die Tatsache des Christentums ist ohne einen persönlichen Stifter durchaus verständlich [3]).

Die größere Zahl der sozialistischen Historiker und Religionsphilosophen wagt freilich nicht, die historische Existenz Jesu zu bestreiten, sie durchschneidet aber das Band, das zwischen Christus und dem Christentum besteht.

So schrieb G. Lommel, weiland Archivar in Amberg, in einer Schrift [4]), die von sozialistischen Lesern sogar über Strauß und Renan gestellt wurde: Zwischen Christentum und Jesus von Nazareth besteht kein näherer Verband als zwischen Amerika und Amerigo Vespuccio.

Sogar zwei von den 40 sozialistischen Arbeiterstimmen, bei denen M. Rade eine Umfrage gehalten hatte [5]), bekennen sich zu diesen Anschauungen Bauers: Christus ist eine Idealfigur; denn wer kann beweisen, daß er gelebt hat? Ein anderer Arbeiter steht unter dem Banne der modernen religionsgeschichtlichen Studien, er hält Jesus für einen Jünger des Zoroaster und Konfuzius.

[1]) Neue Zeit 1895, I, 5–6; Ludwig Feuerbach, 2. Aufl. 1895, S. 13.
[2]) Christentum und Sozialismus, 1901, S. 7.
[3]) Jesus der Nazoräer, 1896/7, S. 82.
[4]) Jesus von Nazareth, 19. Aufl. 1897, zu Anfang.
[5]) Vgl. Die Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses zu Berlin, 1898.

In der Mythisierung Christi pflügen die Sozialisten mit fremdem Kalbe, sie verbinden sich mit dem ausgelassensten Radikalismus in der Theologie und kümmern sich nicht um den Riesenkampf, der seit 100 Jahren um die Glaubwürdigkeit der hl. Bücher geführt worden ist.

Inzwischen ist dieses mythische Christusbild in seinen extremsten Vertretern (Jensen, A. Drews) in sich selbst übergeschlagen und überwunden worden [1]).

Wesentlich für den Sozialismus ist auch nicht die mythische und radikal-theologische, sondern die geschichts-materialistische Auffassung des Christentums.

b. Das Christentum eine proletarische Bewegung — Christus ein Sozialrevolutionär.

Gerade von der Ansicht aus, alles in der Welt hänge mit der Magenfrage zusammen, kommen auch sozialdemokratische Arbeiter zu einem günstigen Urteil über Jesus. Die ersten Christen erscheinen als Kameraden, Jesus selbst als Vorkämpfer für die Armen und Elenden und Enterbten.

Unter den schon angeführten 40 sozialistischen Arbeitern ließen sich folgende Stimmen vernehmen: Jesus war „ein edler Mensch, der auf seiten der Unterdrückten stand". Jesus ist ein wahrer Arbeiterfreund gewesen, nicht bloß mit dem Munde, wie seine Nachfolger, sondern mit der Tat. Wurde ebenso gehaßt und verfolgt, wie heute wir Sozialdemokraten. Würde, wenn er heute lebte, gewiß zu uns gehören. Ein anderer meinte von Jesus: Hätte, wenn er jetzt geboren würde, ein sehr guter Sozialist sein können. Wieder ein anderer: Jesus würde heute sicher Sozialdemokrat, wahrscheinlich sogar Führer und Reichstagsabgeordneter sein. Das höchste Lob erweist Jesus eine letzte Stimme: Christus steht in seinen Lehren bis jetzt unerreicht da, und wenn nur die Menschheit danach handeln würde, so wären alle sozialen Fragen mit einem Schlage gelöst.

---

[1]) Meffert, Die geschichtliche Existenz Jesu, 1910; Krebs, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, 1914; H. Köhler, Sozialistische Irrlehren über die Entstehung des Christentums, 1899; Harnack, Wesen des Christentums, 1905, S. 22; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur und ihre Beziehung zum Judentum und Christentum, 1907; Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, II, 1, 1909.

Selbst sozialdemokratische Führer kargen in dieser Hinsicht nicht mit dem Lobe Jesu. So rief A. Bebel einmal im Reichstag dem Zentrum zu: Wenn euer Herr Christus wieder auf die Welt käme, so würde er nicht bei euch, sondern bei uns Platz nehmen, weil wir die einzige Partei sind, die seine Grundsätze befolgt. Noch auf dem Parteitag zu Jena am 15. September 1911 hat derselbe Führer dieses Wort wiederholt und hinzugefügt: Wir kämpfen für die Mühseligen und Beladenen.

Systematisch hat der Parteipapst der Sozialdemokraten K. Kautsky in zahlreichen Schriften, so schon in seiner Geschichte des Sozialismus [1]) und in geschickt zusammenfassender Form in seinem „Ursprung des Christentums“ [2]) den proletarischen Charakter des Christentums zu erweisen gesucht.

Überraschend schnell fertigt Kautsky in letzterem Werk die religiöse Persönlichkeit Jesu ab. Das Neue Testament sei unglaubwürdig. Bestenfalls könne man noch für geschichtlich halten, was Tacitus über Christus und die Christen berichtet. Das Neue Testament habe nur Wert für die Geschichte der Urgemeinde.

Breit und ausführlich untersucht Kautsky im größtem Teil des Buches die ökonomischen und gesellschaftlichen Grundlagen der römischen Zeitgeschichte, aus denen das Christentum erwachsen sei. Auf der einen Seite wurde der Reichtum und die Macht in wenigen Händen vereinigt, auf der anderen Seite wuchs das Elend bei den Sklaven und bei den verkommenden Bauern und Handwerkern, den sogenannten Lumpenproletariern. Die schroffen Gegensätze erzeugten wilden Klassenhaß, und das Ende war völlige Verarmung und Verzweiflung der ganzen Gesellschaft (S. 69 f.). Auch der Staat und das gesellschaftliche Leben verfiel in der Entstehungszeit des Christentums völliger Zersetzung. Einen gleichen Niedergang erfuhr in der römischen Kaiserzeit das Denken und Empfinden (S. 102 f.). Haltlosigkeit, Leichtgläubigkeit wucherten auf, das Geschlecht, das den Glauben an sich verloren hatte, setzte seine einzige Hoffnung auf eine höhere Macht, auf den Erlöser.

Selbst der gewaltige, das Angesicht der Erde erneuernde sittliche Aufschwung in der Christenheit soll nach Kautsky aus trüben ökonomischen Quellen stammen. So sei z. B. die Idee der poli-

[1]) 1895 I, 21. [2]) 1908.

tischen Gleichberechtigung aus dem Geldbedürfnis des Kaisers Caracalla (211—217) erwachsen. Der Kaiser habe nämlich alle Provinzialen zu römischen Bürgern gemacht, um ihnen mehr Steuern abpressen zu können. Die Milde, die der kaiserliche Hof und das Proletariat gegen die Sklaven empfand, stellte sich erst dann ein, als die Sklaven im Preise stiegen. Der Monotheismus sei aus dem internationalen Handel des Judentums entstanden.

Stärkere Antriebe als die römisch-helleniſtische Welt der Kaiserzeit habe das Judentum dem Christentum gegeben. Kautsky findet im Urchristentum eine Organisation des Proletariates, das sich nach dem Vorbild der jüdischen Partei der Essener in der Hauptstadt Jerusalem zu gemeinsamem Leben zusammenschloß.

Weil das Urchristentum eine proletarische Bewegung gewesen, sind wir auch über seine Anfänge so schlecht unterrichtet. Seine ersten Verfechter waren des Lesens und Schreibens unkundig. Erst als sich sozial Höherstehende dem Christentum zuwandten, wurde die urchristliche Überlieferung schriftlich fixiert.

Über den angeblichen Stifter der christlichen Gemeinde ließe sich nichts Sicheres ausmachen. Trotz aller späteren Übermalung sei jedoch im Neuen Testament der ursprüngliche proletarische Charakter der Gemeinde erhalten geblieben. Mit diesem proletarischen Ursprung des Christentums hänge vor allem der Klassenhaß zusammen, der besonders im Lukasevangelium hervortrete. In der Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus kommt der Reiche in die Hölle, bloß weil er reich war (16, 9 ff.). In der Bergpredigt werden die Bettler selig gepriesen: Selig seid ihr Bettler, denn euer ist das Königreich Gottes. Selig werden gepriesen nach Lukas die Hungernden, sie werden sich — Kautsky übersetzt das griechische Wort derb: sie werden sich vollessen (vollfressen). Weiter hebt Kautsky hervor: Nach Lukas wird Wehe gerufen über die Reichen, denn sie haben ihren Trost bereits vorweg erhalten. Weh wird gerufen über die jetzt vollgegessen sind, sie werden künftig hungern. Man sieht, bemerkt Kautsky, reich sein und seinen Reichtum genießen, ist ein Verbrechen, das qualvollste Sühne erheischt.

Den gleichen Geist atme der Jakobusbrief, der schneidende Worte über die innerhalb und außerhalb der Gemeinde stehenden Reichen findet: Ihr Reichtum vermodert, ihr Gold und Silber verrostet, sein Rost frißt euer Fleisch (K. 5, 1 f.).

So fanatische Formen, meint Kautsky, hat der Klassenhaß des modernen Proletariates nie angenommen.

Aber freilich, sehr rasch ist diesem ursprünglichen Klassenhaß der Revisionismus gefolgt. Als sich Wohlhabende und Gebildete dem Christentum näherten, wurde die urchristliche — Freßlegende, sagt der schreckliche Mensch, unbequem. Das Stürmische, das Revolutionäre des urchristlichen Sozialismus ward herabgestimmt. Was die Verfasser des Matthäusevangeliums nicht mehr aus dem Evangelium ausscheiden konnten, z. B. die Bergpredigt, verballhornten sie. So lassen sie Jesus sagen: Selig sind die Bettler im Geiste! Selig sind, die hungern — nach Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden. Hier verrate sich deutlich die Umbiegung des urchristlichen Gedankens. Denn das Wort, das gewöhnlich mit gesättigt werden übersetzt wird, bedeute im Grundtext (wie erwähnt): sie werden sich vollessen (vollfressen), den Wanst füllen, sei also ein proletarisches Wort. Wie komisch also, wenn nach Matthäus die Hungrigen mit Gerechtigkeit gemästet werden!

Freilich drang der Revisionismus nur langsam durch, denn noch in der späteren Kirche wollen die Klagen über den Reichtum nicht verstummen. Kautsky stützt sich hier auf das höchst einseitige Schriftchen von Pfarrer Pflüger: Der Sozialismus der Kirchenväter.

Der proletarische Charakter des Urchristentums zeige sich auch in der kommunistischen Organisation der Urgemeinde, wie sie Kautsky an verschiedenen Stellen der Apostelgeschichte bezeug findet (Apg 2, 32—35. 42. 44). Auch Jesus habe schon mit seinen Jüngern kommunistisch gelebt. Judas führte ja nach dem Johannesevangelium (Jo 12, 4—7; 13, 27—29) den gemeinsamen Geldbeutel. Von seinen Jüngern verlangt Jesus immer wieder, jeder solle alles, was er besitze, dahingeben (Lk 12, 35; 16, 32; 18, 18—23).

Mit dem urchristlichen Kommunismus, der nur ein Kommunismus des Genießens, nicht des gemeinsamen Produzierens war, ging Hand in Hand die Verachtung der Arbeit. Die Evangelien, sagt Kautsky, lassen Jesus über alles Mögliche sprechen, nur nicht von der Arbeit. Oder vielmehr, wo er von ihr spricht, geschieht das in der wegwerfendsten Weise. So sagt Jesus bei Lk 12, 22 z. B.: Sorget nicht, was ihr essen, noch wie ihr euren Leib bekleiden werdet (S. 364). Aus denselben ökonomischen Gründen,

weil der Kommunismus des Urchristentums ein Kommunismus des Genießens war, mußte das Urchristentum auch familienfeindlich sein. Jesus fordert von den Seinen Rücksichtslosigkeit gegen die Familie, ja direkten Familienhaß. Lk 14, 26 z. B. stehen die allerdings wieder von Matthäus 11, 36 gemilderten Worte: Wenn einer zu mir kommt und nicht seinen Vater, seine Mutter, sein Weib, seine Kinder . . . haßt, der kann mein Jünger nicht sein.

Bei dieser Stellung des Heilandes zur Familie mußte das Urchristentum auch die Ehe ablehnen, es entwickelte sich die doppelte Form der Ehelosigkeit, der Zölibat und — Kautsky häuft auch diesen Schimpf auf das Urchristentum — die Weibergemeinschaft. Beweis hierfür sei vor allem die Korintherstelle (1 Kor 9, 1—5), die nach der herrschenden Auffassung auf die Sitte der Apostel hinweist, in ihr Gefolge auf der Mission auch Frauen aufzunehmen, die ähnlich wie beim Herrn für die leiblichen Bedürfnisse der Apostel sorgten. Daß die Stelle auf Weibergemeinschaft hinweise, sieht Kautsky durch die apokryphen Theklaakten bestätigt, nach denen der Apostel Paulus „mit einer jungen Dame, mit Thekla, in der Welt herumgeschweift sei".

Auch die Grundhoffnung des Urchristentums, die Erwartung des Messias und des ewigen Lebens, sieht Kautsky mit proletarischen Augen an, die Messiasidee habe in der Erwartung eines irdischen Zukunftsstaates, in dem die Genüsse der Tafel eine Hauptrolle spielen, gegipfelt. Die Reichsbürger würden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen (Lk 13, 28 f.), sie würden essen und trinken an des Heilands Tisch, in seinem Reich (Lk 22, 29 f.).

Selbst in das Heiligtum der Persönlichkeit Jesu reicht Kautskys proletarische Spürnase hinein. Wer das Reich, das die Juden und Christen erwarteten und erkämpften, ein irdisches, weltliches Reich, dann lebte auch Jesus, mochte er wirklich existiert haben oder bloß eine erträumte Idealgestalt sein, in der ursprünglichen Überlieferung als Rebell. Freilich suchten die Christen in der späteren Zeit immer mehr das rebellische Christusbild auszumerzen, aber ganz konnten die Spuren hiervon in den Evangelien nicht ausgetilgt werden. Sagte doch Jesus selbst nach den Evangelien: Ich bin nicht gekommen, die Gesetzesliebenden aufzurufen, sondern die Sünder d. h. nach Kautsky: die der Gesetzlichkeit Widerstrebenden (Mk 2, 17). Hier habe freilich Lukas den Spruch verdorben, er lese: Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen, nicht die

Gerechten. Auch in dem ans Herz greifenden Wort Jesu: Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie angst ist es mir, bis es brennt (Lk 12, 49) oder in dem ähnlichen Wort: Denkt nicht, ich bin gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen, sieht Kautsky Schlachtrufe zum Kampf gegen die Römerherrschaft.

Am deutlichsten weist nach Kautsky die sogenannte Schwertrede (Lk 22, 35—38) auf die Kampfstimmung Jesu hin. Beim letzten Abendmahl rief Jesus seinen Jüngern zu: Nun aber muß jeder, der einen Beutel oder eine Tasche hat, sie hernehmen, wer aber kein Schwert hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe sich eines. Ich muß es euch ja sagen, jetzt muß an mir das Schriftwort erfüllt werden: Er ward unter die Gesetzlosen gezählt . . . Da sagten sie: Herr, sieh doch, hier sind zwei Schwerter. Doch Jesus erwiderte: Es genügt.

Jesus rief also nach Schwertern. Mit Schwertern bewaffnet ziehen seine Getreuen hinaus an den Ölberg, es war ein Handstreich geplant auf Jerusalem. Der Ölberg war ja der gegebene Ausgangspunkt für einen solchen Putsch, das bezeuge uns Flavius Josephus.

Aber freilich die Überlieferung wollte Jesus von einer solchen Gewaltanwendung reinwaschen, nur die Apostel gehen nach dem heutigen Text gewalttätig vor, Jesus verhindert sogar das Blutvergießen. An den geplanten, aber verratenen Handstreich erinnere noch die Rolle des Judas und das Handgemenge am Ölberg.

Wenn Jesus ein Rebell war, wird auch seine Hinrichtung begreiflich.

Erst mit der Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse im Römerreich wandelte sich auch der Messiasbegriff: Aus dem Rebellen Jesus wurde der leidende Christus.

Mit kühnen Strichen leitet Kautsky auch den Auferstehungsglauben der Christen aus der politischen und sozialen Organisation ab, die Jesus ins Leben gerufen. Da nicht der Rassenhaß, sondern der Klassenhaß die Menschen am meisten entzündete, wurde aus dem nationalen Messias der internationale Erlöser. Selbst in der späteren Zeit des Christentums, in der Entwickelung des Judenchristentums zum Heidenchristentum und in der Passionsgeschichte, die nichts anderes sei wie ein Zeugnis für die Passionsgeschichte des jüdischen Volkes, und in der Entwickelung der Gemeindeorganisation sieht Kautsky nur proletarische Kräfte wirksam.

Obwohl aber K. bei dieser Auffassung die Urchristen für die Vorläufer der internationalen Sozialdemokraten ansehen muß, schaut er doch nicht mit Stolz, sondern mit Verachtung auf die proletarischen Urchristen herab. Das Urchristentum, das den Kommunismus des Genießens nicht in den Kommunismus der Arbeit überführen konnte und das Privateigentum beibehalten mußte, schuf eine neue Herrenklasse, den Klerus, aus sich heraus und wurde so, das sind seine eigenen Worte, aus einer kommunistischen Anstalt die riesenhafteste Ausbeutungsmaschine, die je die Welt gesehen hat [1]). Ganz anders wird die Entwickelung des modernen Proletariates verlaufen. Das moderne Proletariat und das politische und gesellschaftliche Milieu, in dem es sich bewegt, ist ein anderes geworden, auch der moderne Kommunismus ist ein anderer geworden, er ist nicht mehr ein Kommunismus der Verteilung und der Uniformierung des Genießens, sondern ein Kommunismus der Konzentration des Reichtums und des Produzierens, mit dem Hand in Hand ein Individualismus des Genießens geht. Die Zeit des aufsteigenden Christentums war eine Zeit trübseligsten geistigen Niedergangs, die Zeit des Aufsteigens des Sozialismus wird eine Zeit glänzendster Fortschritte der Naturwissenschaft und raschester Zunahme der Bildung der Volksmasse sein.

Doch erheben wir uns aus den dunklen Niederungen dieser proletarischen Auffassung des Christentums.

Was ist in Wirklichkeit der Gesamteindruck der neutestamentlichen Weltanschauung? So gewiß Jesus sich in erster Linie an die Armen, an die Mühseligen und Beladenen gewandt hat, so sehr er den Reichtum für seelengefährlich hielt, so sicher steht im Mittelpunkt seiner Predigt die Lehre vom unendlichen Wert der Menschenseele, vom Seelenheil, vom himmlischen Vater und seinem Reich, von wahrer Gottes- und Nächstenliebe, vom rechten Glauben und Leben, vom rechten Sterben und von der ewigen Seligkeit. Von der Hochwarte der Lebensauffassung Jesu aus verschwimmen sogar alle Erdengüter in Nichts. Wenn seine Reichsbürger das Reich Gottes suchen, dann wird ihnen alles hinzugegeben werden (Mt 6, 23). Entscheidende Bedeutung in den Augen Jesu hat allein die Stellung zu Gott (Lk 14, 16 ff.). Leuchtend steht über dem Eingang zum Leben Jesu geschrieben: Der Mensch lebt

[1]) Geschichte des Sozialismus II, S. 34 und Ursprung des Christentums, S. 492.

nicht allein vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt (Mt 4, 4). Aber gerade in diesem religiösen Zukunftsziel Jesu liegen die alle Lebensübel, auch die sozialen Nöte heilenden oder doch mildernden Kraftquellen und Kraftzentren. Niemals wird ja die sozialökonomische Umwandlung der Gesellschaftsordnung den Hunger der Seele nach dem Unendlichen befriedigen.

Auch dem elementarsten Denken muß es doch klar sein, daß nicht alles in der Welt von volkswirtschaftlichen Dingen abhängt, das wollen selbst die sozialistischen Arbeiter nicht wahr haben. Denn warum drängt man auf dieser Seite so lebhaft nach Wissen, nach Bildung? P. Göhre, der schon genannte Expastor, der in heroischem Idealismus Fabrikarbeiter wurde, um die Arbeiterpsyche kennen zu lernen, äußert sich hierüber folgendermaßen: Der Bildungstrieb der Arbeiter sitzt tief als eine elementare Macht in vielen Köpfen und Herzen. Er trat täglich und überall dem Beobachter entgegen und kam in immer neuen kleinen Einzelzügen in Worten und Wünschen, in Fragen und Seufzern zu bald klarerem, bald ernsthaftem und schmerzlichem, bald komischem und heiterem Ausdruck. In besonders kraftvollen Naturen äußerte er sich geradezu als eine Art Bildungshunger, der urteilslos und unterschiedslos alles verschlingt, wessen er habhaft werden kann . . .[1])

Die soziale Frage spielte auch zur Zeit Jesu, zumal in dem gottgesegneten Galiläa nicht die Rolle wie bei uns. Das südliche Klima, die orientalische Umgebung machte nicht die Fürsorge für Wohnung, Kleidung, Reinlichkeit und selbst Nahrung nötig wie im kalten Norden. In Palästina konnte man, wie Renan schwärmt, am Ufer des Sees, unter dem tiefdunklen Himmel, in seinen Mantel gehüllt schlafen. Ein Bad in den Wellen des Sees ersetzt alle teueren Badevorrichtungen unseres kalten Klimas reichlich. Die kostbare Fleischnahrung genießt man nur wenig und selten und im täglichen Brot brauchen nicht Kleider und Schuhe, Haus und Hof, Acker, Vieh und alle Güter eingeschlossen zu sein, wenn man nicht zum Proletarier herunterſinken und jeder Bildung und Freiheit des Geistes ermangeln will (Weinel).

Es ist auch ein alter Irrtum, den Kautsky wieder aufgenommen hat, daß das Urchristentum nur in den untersten Volksschichten Wurzel faßte. Schon Origenes wehrte sich gegen die Ausschlachtung

[1]) Drei Monate als Fabrikarbeiter, 1911, S. 151.

der Korintherstelle (1 Kor 1, 26: Seht doch eure Berufung an, Brüder. Da sind nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige und Vornehme, sondern was die Welt für töricht hielt, hat Gott erwählt . . .). Von allem Anfang an haben Mitglieder der oberen Schichten nicht gefehlt, wie das Johannesevangelium und die Apostelgeschichte bezeugen. Wenn im Jakobusbrief (2, 2) gerügt wird, daß die Christen Arme und Reiche unterschiedlich behandeln, so kann doch weder der Hirt und noch die Herde proletarischen Grundsätzen gehuldigt haben. Auch in den Paulusbriefen (Röm 16, 10. 11. 13; Phil 4, 22) werden gesellschaftlich hochstehende Christen genannt [1]).

Noch mehr in die Irre geht Kautsky, wenn er im Neuen Testament direkte Beweise für den proletarischen Charakter des Urchristentums und Jesu Christi selbst finden will.

Gewiß zeigt Lukas im ganzen Evangelium, selbst in den echtesten Stücken, z. B. in der Formulierung der Seligpreisungen und in den Gleichnissen vom reichen Prasser und vom armen Lazarus, in der Geschichte vom reichen Kornbauern starke soziale Spitzen. Jesus scheint ein Prediger des sozialen Ausgleiches zu sein: Armut im irdischen Leben bringt Reichtum im Jenseits und umgekehrt. Bei Mt hinwiederum mit seinen verinnerlichenden Zusätzen: Selig die Armen im Geiste . . . verheißt Jesus religiöse Befriedigung. Wer wollte aber nun den einen Evangelisten und nicht einmal den ältesten in Gegensatz zum andern stellen? Es bedarf nicht der exegetischen Künste, z. B., aus den Gleichnissen vom ungerechten Verwalter oder vom reichen Prasser den echten religiösen Kern von den späteren sozialen Ausgleichsgedanken loszuschälen. Lk trägt auch nicht eine spätere Überlieferungsvariante vor, die hinabgleitend von dem ursprünglichen Idealismus Jesu die Armut bereits um ihrer selbst willen verherrlicht. Es fällt bei Lk nicht auf, wenn er in seinem Evangelium, das ein Evangelium vom Weltheiland, von der unendlichen Barmherzigkeit Gottes ist, Armut und Elend, Sünde und Schwäche in den Mittelpunkt rückt. Vielleicht trifft er gerade in der Seligpreisung der Armen den richtigen Ton. Schon die alten Propheten rügten die sittlich-religiöse Leichtfertigkeit der Reichen und nahmen sich der Mittellosen an, die sich strenger an die Tradition des reinen Jahwismus hielten. Schon bei Isaias (29, 19; 61, 1) und in den Psalmen sind die Armen ein religiöser Begriff ge-

[1]) Näheres bei Kiefl, Theorien, u. Harnack, Mission II, 30 ff.

worden, die Frommen sind die Gedrückten und Getretenen[1]). So sind auch bei Lk die Armen: die Demütigen, die Elenden und Hilfsbedürftigen, die keine andere Hilfe mehr erwarten als von Gott. Auch beim Gleichnis vom armen Lazarus tritt der religiöse Gedanke am Schlusse klar hervor. Es heißt hier: Die Brüder des Prassers würden nicht glauben und Buße tun, selbst wenn einer von den Toten auferstünde. Wäre das Gleichnis sozialistisch zu verstehen, dann müßte es doch heißen: Sie werden den Armen nicht beistehen, selbst wenn einer von den Toten auferstünde. Noch deutlicher zeigt sich der religiöse Gedanke in der Geschichte vom reichen Manne, der Güter im Überfluß hatte und dessen Seele plötzlich abgerufen wurde. Die Moral ist nicht: So geht es dem, der sich Schätze sammelt, sondern so geht es dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist bei Gott (Lk 12, 16 ff.). Auch beim reichen Jüngling predigt Jesus nicht sozialen Umsturz. Das Gebot, alles zu verkaufen, ist bloß die Einleitung zum Hauptgebot: Folge mir nach, d. h., es steht im Dienste religiös-sittlicher Gesinnung. Nach sozialistischem Rezept müßte ja auch der reiche Jüngling einen Teil seines Besitzes zur eigenen Nutznießung behalten. Gerade im Lkev steht auch die Geschichte vom Oberzöllner, von dem Jesus durchaus nicht verlangt, er solle seinen einträglichen Beruf aufgeben.

Es bedarf nicht vieler Worte, um zu beweisen, daß der urchristliche Kommunismus himmelweit von einem staatlichen Zwangskommunismus entfernt war. Niemand war verpflichtet, sein Privateigentum für die Gemeinschaft herzugeben, von Barnabas, der seinen Acker verkaufte und den Erlös den Aposteln brachte, wird das als besonders rühmliche Tat gefeiert. Zu Ananias und Saphira sagt Petrus ausdrücklich (Apg 5, 4): Konntest du den Acker nicht als dein Eigentum behalten, stand der Preis dafür nicht zu deiner Verfügung? Nur weil Ananias einen Teil des Erlöses unterschlug und den Anschein erwecken wollte, als ob er alles der Gemeinschaft opferte, wurde er gestraft.

Daß Jesus, der zuerst in der Zimmermannswerkstätte arbeitete und sich dann in seinem höheren Beruf aufzehrte, die Arbeit verachtete, kann nur bei einer haarsträubenden Auslegung des Herrnwortes Lk 12, 22 behauptet werden. In plastischer lebhafter Rede-

[1]) Steinmann, Jesus und die soziale Bedeutung des Alten Testamentes, 1919, S. 16 ff.

weise warnt hier der Heiland vor den beiden Hauptfeinden des Gottesreiches, vor der lüstern blickenden Habsucht und vor der zermarternden, den Menschen aus dem inneren Gleichgewicht werfenden Sorge um Nahrung und Kleidung.

Was Kautsky anführt, um Jesus Familienfeindschaft aufzubürden, beruht auf der Verkennung des hohen religiösen Idealismus des Heilandes. Um des Himmelreiches willen fordert Jesus, sich von Haus und Hof, von Familie, von Fleisch und Blut, von allem irdischen Gut loszuschälen. Mit proletarisch-sozialistischen Bestrebungen hat das aber nichts zu tun.

Mit Entrüstung müssen wir zurückweisen, wenn Kautsky im N. T. sogar Beweise finden will für den sozialrevolutionären Charakter Jesu.

Es ist einer der rührendsten Züge im Charakterbild Jesu, daß er mit dem Abschaum des israelitischen Volkes, zu den Zöllnern und Sündern in näheren Verkehr trat. Das war ein grober Verstoß gegen die öffentliche Meinung.

Aber Jesus fand in diesen Kreisen größere Empfänglichkeit für seine neue Verkündigung als bei den Pharisäern, die sich gerecht dünkten.

In diesem Sinne sprach Jesus das Wort, er sei nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder.

Schmerzlich berührt, wenn Kautsky auch in dem herrlichen Worte Lk 12, 49 ff. rebellischen Sinn findet. Im höchsten Schwung der Rede weist Jesus hier auf Kämpfe und Versuchungen in der nächsten Zukunft hin. Einen Feuerbrand mußte er in die Welt hineinwerfen, sein Lebenswerk hat die Volksmassen in zwei Heereslager geschieden, auf Schritt und Tritt verfolgt ihn tödliche Feindschaft. Wie wohl täte es Jesus, wenn diese hin- und herschwankenden Kämpfe zur Entscheidung kämen, aber freilich zuerst prallen die Kampfeswogen an ihm selbst an. Mit echt menschlichem Grauen ruft Jesus aus Not und Tod: Wie ist mir bange, o wäre es vorüber! Wohl war es das letzte Ziel aller Wirksamkeit Jesu, ein Friedensreich zu gründen, aber zwischen denen, die Jesus als Messias feierten und denen, die ihn als Volksverführer ausschrien, konnte kein Friede herrschen. Es gehört zu seinem Amt und Beruf, Zwiespalt selbst in das Heiligtum der Familie hineinzutragen.

Aber diese Schwertrede Jesu (Lk 22, 35 ff.)!

Als Jesus im Begriffe stand, seinem Schicksal entgegenzugehen,

da schweifte sein Blick in die nahe Zukunft, da seine Zwölf an die Nationen gesandt werden. Wie wird es ihnen da ergehen? In sprichwortartiger plastischer Veranschaulichung mahnt da Jesus in der Schwertrede seine Getreuen an den Ernst, die Schwere ihres künftigen Berufes, ihrer gegenwärtigen Lage.

Die Jünger haben freilich das Wort Jesu nicht verstanden, es bedurfte erst des Handgemenges am Ölberg, ehe sie erkannten, daß Jesus nicht zur physischen Gegenwehr auffordere. Jesus hat deshalb für den Augenblick verzichtet, ihre falsche Meinung zu berichtigen. Mit einem wehmütigen Seufzer über ihren Unverstand brach er die Rede ab.

Doch jetzt noch einen Blick auf die letzte Instanz, die der Sozialismus für die proletarische Entstehung des Christentums, Jesu selbst geltend gemacht: die jüdische und die römische Zeitgeschichte mit dem Pauperismus und Pessimismus der Massen, mit dem wunderbaren Umschlag im Erlöserglauben.

In beredten Worten weiß Kautsky den Niedergang des römischen Ackerbaustaates, die Entwickelung des Lumpenproletariates in Rom zu schildern. Aber zur Zeit, als die größte weltgeschichtliche Produktion, das Christentum, entstand, war sein vermeintlicher Vater, der römische Pauperismus noch gar nicht zeugungsfähig. Erst unter der unglücklichen Regierung Mark Aurels (161 – 180) griff Massenarmut und Massenelend um sich. Schon die älteren Geschichtschreiber, H. Schiller, Th. Mommsen bringen überraschende Einzelheiten vom damaligen Wohlstand Italiens und seiner Provinzen. Neuere Gelehrte wie Ed. Meyer, Max Weber und auf sie gestützt Ernst Troeltsch bekennen zwar, daß die Sozialgeschichte der römischen Kaiserzeit noch wenig durchforscht ist, stimmen aber doch darin überein, daß nach den erschütternden Klassenkämpfen der antiken Welt (siehe Pöhlmann[1]) mit den hellenistischen Reichen und mit dem Imperium des Cäsarismus die fiebernde Zeit dieser Kämpfe in der Hauptsache beschlossen war. Seitdem verringerten sich die Umwälzungen und Deklassierungen, die verelendende Ausbeutungspolitik und die Unsicherheit des Er-

[1]) Das über diese Kämpfe ausführlich berichtende Werk von R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus, 1893/1901, ist nach dem Urteil des Nationalökonomen M. Weber nur mit Vorsicht zu benützen, es geht ganz in die Irre, wenn es das Christentum als die Auswirkung des antiken Sozialismus erweisen will (II, 583 ff.).

werbs. Die eiserne Festigkeit der Monarchie teilte sich dem ganzen Gedanken der sozialen und politischen Ordnung mit. Jedenfalls haben die ersten christlichen Gemeinden mit den wichtigsten sozialgeschichtlichen Vorgängen der Kaiserzeit, dem Schwinden des Bauernstandes, der Verringerung des Sklavenbestandes, der Verwandlung der Sklaven in Hörige, der Verlegung des Kapitals auf den Grundbesitz, der Zurückziehung des Schwergewichtes von den Küstenstädten in das Binnenland, der völligen Veränderung des Heerwesens und des Beamtenwesens, dem schließlichen Rückfall in die Naturalwirtschaft sehr wenig zu tun [1]). Reine Phantasieschöpfung ist es, wenn nach Bebel die soziale Fäulnis des Römerreiches die Düngerstätte war, auf der das Christentum emporwuchern mußte [2]), wenn, wieder nach Bebel, aus Elend und Armut oder auch aus Übersättigung infolge von Schwelgerei und Unwissenheit der Hang zum Übernatürlichen und Mystischen entstand [3]), oder wenn nach Kautsky die sanguinischen Enthusiasten der untersten Schichten den Erlöser Jesus Christus oder sein Himmelreich auf Erden geschaffen haben [4]).

Aber wie konnte aus moralischer Fäulnis eine Religion, die höchste Kraftentfaltung fordert, hervorgehen? [5]) Merkwürdig, sagt Harnack [6]), daß die wirklich Verzweifelten diese Religion des Miserabilismus nicht aufnahmen, sondern bekämpften, merkwürdig, daß die Führenden nicht die Züge schwächlicher Desperation tragen, am merkwürdigsten, daß sie auf diese Erde und ihre Güter zwar verzichten, aber in Heiligkeit und Liebe einen Bruderbund gründen, der dem großen Elend der Menschheit den Krieg erklärt.

Die sozialistische Konstruktion ist aber noch von einer anderen Schwierigkeit gedrückt: Nach den bisherigen Ausführungen wäre das Christentum in Rom entstanden, wie verträgt sich damit die durch die neutestamentliche Überlieferung geforderte Entstehung des Christentums in Palästina?

Kautsky wählt einen verzweifelten Ausweg. Er läßt jüdische Lumpenproletarier als Schnorrer aus Rom nach Jerusalem wandern

---

[1]) Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 20 ff.

[2]) Glossen zu Ives Guyot und Sigismund Lacroix, Die wahre Gestalt des Christentums, 1892, S. 21.

[3]) Ebenda S. 10. [4]) Neue Zeit III, 11, S. 462 ff.

[5]) Meffert, Die Existenz Christi, S. 55.

[6]) Das Wesen des Christentums, 1905, S. 10 f.

(S. 309), hier mit aufrührerischen Banden aus Galiläa in Verbindung treten und die Partei der Zeloten gründen. Aber nicht alle Proletarier mochten warten, bis der Messias das neue weltbeherrschende Jerusalem herbeiführte. Manche suchten ihre Lage zu verbessern durch eine ökonomische Organisation. Hier trafen sie zusammen mit jener dritten Partei im Judentum zur Zeit Christi, mit den Essenern, die bereits einen ausgesprochenen Kommunismus eingeführt hätten. Freilich das großstädtische Proletariat hatte nicht Lust, sich in die essenischen Niederlassungen auf dem Lande, in der Einsamkeit zurückzuziehen, so entwickelte die Großstadt Jerusalem eine besondere Form der Organisation des Proletariates, das ist die christliche Gemeinde, die Messiasgemeinde.

Es bedarf nicht vieler Mühe, auch dieses Kartenhaus über den Haufen zu werfen. Der Essenismus steht nach aller Wissenschaft in tiefdogmatischem Gegensatz zum Christentum. Wie könnte diese schroffe Gesetzlichkeit, dieses ängstliche levitische Reinlichkeitsstreben mit seinen täglichen Waschungen, diese gänzliche Verwerfung der Ehe diese hermetische Abschließung von der Welt und ihrer Kulturarbeit mit der Lehre Jesu zusammengestellt werden? Wenn wirklich einige Ähnlichkeiten zwischen dem Essenismus und dem Christentum existierten, dann sind sie auf die gemeinsame jüdisch-alttestamentliche Grundlage beider Weltanschauungen zurückzuführen. Harnack sagt hier treffend: Wenn Christus zu den Essenern Beziehungen gehabt hätte, dann wäre er einer jener Schüler gewesen, die ihre Abhängigkeit vom Meister dadurch bewähren, daß sie das Gegenteil von dem verkünden und tun, was sie gelernt haben [1]).

So muß also die Wissenschaft eine Ableitung des Christentums aus ökonomischen Quellen entschieden ablehnen.

Seltsamerweise taucht nun in der neuzeitlichen protestantischen Theologie eine Richtung auf, man könnte sie die soziale Theologie nennen, die, vertreten durch Gelehrte wie Ad. Deißmann, E. Troeltsch, bei aller Hochhaltung des religiösen Charakters des Christentums wenigstens einen indirekten Zusammenhang des Christentums mit der Sozialgeschichte behauptet.

Religiöse Neubildungen, wie das Christentum, meint Troeltsch, entstehen auf doppelte Weise: Sie gehen entweder von

[1]) Das Wesen des Christentums, S. 21.

den Höhen der Bildung und Reflexion aus, so z. B. der Platonismus, oder sie sind das Werk der unteren Schichten. Hier allein sei die Ungebrochenheit der Phantasie, die Einfachheit des Gemütslebens, die Unreflektiertheit des Gedankens, die Urwüchsigkeit der Kraft und die Heftigkeit des Bedürfnisses vereinigt, aus denen heraus der unbedingte Autoritätsglaube an eine göttliche Offenbarung, die Naivität der Hingabe und die Intransigenz der Gewißheit sich bilden könne [1]). So zeige das Christentum in seinen Anfängen die Volktümlichkeit und die Volksgebundenheit aller naiven Religion. Jesus selbst sei ein Mann des Volkes gewesen und sein Evangelium trage deutlich die Spur der einfachen bäuerlich-kleinhandwerklichen Verhältnisse Galiläas. Nur die Armen und Demütigen fassen sein Evangelium leicht, den Reichen und den Theologen falle es schwer, weil sie nicht das Gefühl ihrer Bedürftigkeit haben. Selbst Paulus, der den Jesusglauben zur Weltreligion gemacht habe, sei ein unliterarischer Mensch in der unliterarischen Schicht der Kaiserzeit [2]).

Mit Recht hat die Kritik in dieser Betrachtungsweise eine sozialistische Geschichtsauffassung gesehen. Auch hier scheint die Religion, das Christentum nicht die gottgeborene Tochter des Himmels, sondern die Frucht der sozialen Not zu sein. In jener scharfen Gegenüberstellung der irdischen Kleinheit und der religiösen Erhabenheit liegt aber nicht ein soziales Pathos, sondern eine Umwertung der Werte. Nach dem Evangelium sind die Einfältigen weise, die Armen reich. Die Hl. Schrift selbst, die Adressaten z. B. der Paulusbriefe zeigen auch eine Höhenlage der Bildung, daß wir von hier aus mindestens zur Mittelschicht gewiesen werden. Mit Recht wird auch von Kiefl geltend gemacht, daß nach Wundts Forschungen über die Völkerpsychologie jene Ableitung der religiösen Gebilde aus der naiven Volksphantasie naturnotwendig ihre Brunnenstube in den sozialen Grundbedürfnissen des betreffenden Volkes, also im Mythus suchen muß [3]).

Einen Stich ins Soziale hat auch eine andere Strömung in der neutestamentlichen Forschung erhalten, die sich an den Namen eines Ad. Deißmann, Professor in Berlin, knüpft [4]). Moderne

[1]) Die Soziallehren, S. 26.
[2]) So Troeltsch, S. 29, nach Deißmann, Paulus.
[3]) Die Theorien, S. 156.
[4]) Vgl. namentlich dessen Schriftchen: Das Urchristentum und die unteren Schichten, 1908.

Forschung hat aus sogenannten nichtliteralen Schriftdenkmälern, aus griechischen und lateinischen Inschriften, aus Wachstäfelchen, Wandkritzeleien, aus beschriebenen Papyrusblättern und Tonscherben in die Bewegung der unteren Volksschichten, die zur Zeit der Entstehung des Christentums lebten, hineinschauen lassen. Diese antike Volkskultur erwies sich aber auch als Hintergrund der neutestamentlichen Schriften, ja das Urchristentum, Jesus und Paulus, erschien jetzt diesen Forschern als eine Bewegung der Unterschichten, als eng verflochten mit der sozialen Lage der untersten Schichten [1]).

Das Urchristentum lehre, was jeder Frühling auch lehre: Der Saft steigt von unten nach oben [2]). Deißmann verkennt nicht, daß Jesus der Eine ist, Paulus der Erste nach dem Einen und in dem Einen und nicht Jesus der erste und Paulus der zweite nach ihm. Eine Nebeneinanderstellung wäre moderne Konstruktion, aber für die soziologische Betrachtung stehen Jesus und Paulus nebeneinander, weil sie beide emporwachsen aus der Masse der Vielen. Es sei für die Erkenntnis dieser bodenständigen Volkstümlichkeit Jesu und Pauli von geradezu unermeßlicher Bedeutung, daß Jesus Zimmermann war und auch als Prophet arm geblieben ist, und daß Paulus Zelttuchweber war. Wie plastisch erscheinen dann z. B. die Worte über Arbeit und Lohn im NT, wie volkstümlich frisch klingen jetzt die Worte von den Toten, die ausruhen von ihren Arbeiten (Apk 14, 13).

So kann Deißmann als Ergebnis seiner Betrachtungen buchen: Das Urchristentum ist eine Bewegung der unteren Schichten. Nicht herabgesickert ist das Wasser des Lebens von der Oberschicht zu den Vielen und Kleinen, sondern emporgestrudelt ist es aus den Tiefen einer göttlich schlichten Seele. Getrunken haben es zuerst Verirrte und Verschmachtende von der großen Karawane der Unbekannten und Vergessenen. Wieder ein Schlichter war es, der die unversiegbare Quelle hinausgeleitet hat in die Welt, um Schlichte trinken zu lassen.

Bereichert wird das Bild, das uns diese Verflechtung des Evangeliums mit den unteren Schichten aufzeigt, durch den neuen Zug, daß das Urchristentum in der Masse den Einzelnen entdeckt hat.

So ergibt sich für Deißmann das Gesamtbild: Fern im Osten auf galiläischer Erde wächst aus der Schar der Vielen und Kleinen

[1]) S. 26. [2]) S. 9.

eine Erlösergestalt empor, die Masse der Niederen, das Häuflein der Oberen weit überragend, aber in der Masse den Einzelnen suchend und für die gewaltigen Güter des Reiches rüstend.

Es wird wohl jedem so gehen, wie Fr. Naumann, der den Eindruck dieser Theorie Deißmanns in den Worten zusammenfaßte: Was Nietzsche aus seinem umgedrehten Pastorensohngefühl instinktiv und phantastisch im N. T. empfunden hat, die Proletariergrundlage des Christentums, das wird hier dokumentarisch und philologisch aus dem N. T. herauszuholen gesucht.

III. Christus bei den christlichen Sozialen.

Schon Deißmann und Troeltsch gehören den Christlichsozialen, das Wort im weiteren, nicht im politischen und geschichtlichen Sinn genommen an. In einem dritten Gange fassen wir kurz zusammen, was Jesus seinen Anhängern, diesen Christlichsozialen der modernen Zeit zu sagen hatte und noch zu sagen hat.

1. Seit dem Revolutionsjahre 1848 erhoben sich auch in den christlichen Kirchen soziale Kämpfer, so auf katholischer Seite namentlich Bischof Ketteler († 1877), „der Vater der christlichen Sozialreform in Europa, vielleicht in der ganzen Welt" (Stang), auf protestantischer Seite Joh. Heinrich Wichern, „der Vater der inneren Mission" († 1881).

Wollten wir die sozialen und sozialpolitischen Bestrebungen, die sich innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche anschlossen, weiter verfolgen, dann müßten wir glänzende Namen, allen voran Papst Leo XIII. mit seiner Arbeiterenzyklika (1891), Männer wie Max und Franz Brants, aus unserer nächsten Nähe einen Joh. Ev. Wagner, Dominikus Ringeisen u. v. a. anführen.

Wir müßten hier auch an die gewaltige soziale Arbeit des katholischen Volksvereins und der Charitasverbände erinnern. Wir haben aber hier nur jene sozialen Bewegungen zu verfolgen, die Christus selbst, nicht das dogmatische Kirchenchristentum zum Panier wählen.

Es hängt mit der modernen Christusforschung zusammen, die den Menschen Jesus auf den Leuchter gestellt hat, daß meist links gerichtete Theologen, die sich zuerst unter der Führung des Hofpredigers Stöcker in der Evangelisch-sozialen Partei seit 1890 sammelten, neues Leben in diese Bewegung brachten.

Als Friedrich Naumann, der wortgewaltigste Kämpfer dieser Richtung, noch mehr auf dem rechten Flügel der Theologie stand, schrieb er in glänzender Sprache die vielgelesene Broschüre: Jesus als Volksmann[1]).

Jesus Christus, heißt es hier programmatisch, war und ist und bleibt der größte Volksmann. Mögen ihn andere beschreiben als den ewigen Gottessohn, als den kommenden Weltrichter, als das Sühnopfer der Welt, so sagt mein Herz dabei: Alles, alles dieses ist auch mein Glaube, aber ihr verschweigt mir eines, woran ich hänge mit jeder Phase meiner Seele, ihr seid so still von dem Manne, der im Volke für das Volk einen Kampf geführt hat, der unvergeßlich ist.

Es wird dem Naumann jener Zeit einseitiger christlicher Sozialismus vorgeworfen. Aber freilich auch er weiß wohl, daß Jesus kein Nationalökonom, kein Sozialpolitiker war. Es war mehr Gesinnungs- und Stimmungssozialismus, wenn Naumann damals die schönen Worte schrieb: Unerträglich war dem zarten und tiefen Gefühl Jesu das Nebeneinander von Überfluß und Mangel. Was heute tausend Gewohnheitschristen ohne Grauen täglich ansehen können, daß Schwelgerei und Hunger in derselben Straße wohnen, das beunruhigte die Seele Jesu ... Wer kann die Schwindsucht in unseren Arbeiterkasernen, die Kindersterblichkeit in unseren Industriegegenden gleichgültig betrachten, so lange er nur noch einen Hauch verspürt aus der großen Seele Jesu? Glaubt ihr, Jesus wäre ruhig gewesen, wenn er gehört hätte, daß Tausende von Schulkindern kein Mittagsbrot haben? Er hätte gesagt, was er dort in der Wüste sprach: Gebt ihr ihnen zu essen!

Stärkste Lichter steckt Naumann gewissen sozialen Kraftsprüchen Jesu auf: Wenn nicht sklavisch wörtlich, so doch in der Gesinnung, wenn nicht im Staat, so doch im engsten Kreise soll man die Weisungen Jesu erfüllen: Gib jedem, der dich bittet. Wende dich nicht von dem ab, der von dir borgen will! Leihet, ohne Zins zu nehmen, ohne das Geliehene zurückzuerwarten.

Es sind aber Übertreibungen, wenn Naumann Jesu Gegensatz zu den Reichen vor allem sozial bedingt sein läßt. Wir haben schon früher gesehen, wie bei den Pharisäern und Sadduzäern ein gewisser Zusammenhang zwischen ihrem Reichtum und ihrer Gesin-

[1]) Göttingen, Arbeiterbibliothek, 1894.

nungsart bestand. Reich waren auch die Zöllner, und doch verkehrte Jesus gern mit diesen bußfertigen Leuten. Selbst in seinem näheren und weiteren Jüngerkreis fanden sich vermögende Männer.

Naumann ist sich in seiner späteren Entwickelung nicht mehr ganz treu geblieben. „Es war eines Tages, schrieb er in seiner Palästinareise Asia [1]), auf dem steinigen Wege von Nablus nach Jerusalem, als ein Mitreisender die Frage aufwarf: ob Jesus, der, soviel wir wissen, zweimal diese Straße zog, gegangen oder geritten sei? Da fiel Naumann schwer auf die Seele: Jesus ging oder ritt auf diesen Wegen, ohne etwas für ihre Besserung zu tun. Es fiel für Naumann dahin, was ihm sehr wert gewesen war: Der irdische Helfer, der alle Arten menschlicher Nöte sieht.

Diese Enttäuschung legte ihm sogar das harte Wort in den Mund: Es ist nicht leicht, Palästina gesehen zu haben und Glaube zu behalten. Allerdings — diesen überspannten Glauben an einen sozialen Jesus! Jesus ist nicht gekommen, Straßenpolitik zu lehren. In einer Zeit, in der Sabatier den heiligen Franz zum Entzücken aller Ästheten als kulturlosen Schwärmer schilderte, nahm auch Naumann von dem kulturlosen Asiaten Abschied. Aber freilich, er wollte festhalten an Jesu heiliger Seele. Denn hinter Jesus gibt es keine neue Religion wieder, sondern nur religiösen Verfall. Mit Recht hat Weinel diesen Standpunkt für unhaltbar erklärt. Ist Jesus nur ein Heiland für das Jenseits, ist er nicht auch unser Herr in allen frohen Stunden und bei aller unserer Arbeit, dann wird er bald als ein Gespenst aus unserem Leben scheiden [2]).

2. Der christlich-soziale Jesus wird am lautesten in der schönen Literatur und in der Kunst gefeiert.

Die glänzenden Offenbarungen der christlich-sozialen Kunst, wie sie bei Gebhardt, Hans Thoma, W. Steinhausen und Fr. von Ude hervortraten [3]), können hier nur gestreift werden.

In der schönen Literatur spiegelt bezeichnenderweise vor allem die Lyrik und der Roman die gewaltige soziale Erregung der letzten Jahre wider.

---

[1]) 1900, 1. Aufl.
[2]) Jesus, S. 240.
[3]) Leipoldt, Vom Jesusbild der Gegenwart, S. 131.

Ans Herz greift der Hymnus, in dem Julius Hart den Heiland schaut, wie er helfend und beseligend mitten durch das Elend der Gegenwart schreitet:

Selig, o du Barmherziger!
Durch die Straßen der Stadt, wo schmutzig brütet
die Luft, erstickt vom Dunste,
Segnend wandelst du hin, mitleidigen Herzens,
O ich fühle den sanften Blick der Augen,
Und ich höre des Mundes sanfte Stimme,
Deine Seele, atmet sie nicht den Dufthauch,
Der an den Ufern des Sees Genesareth
Quillt, an den rauschenden Wassern des Jordan?

Weiter unten:

Durch die niedere Türe in dumpfe Kammern
Kommst du, und jammernde Arme strecken
Dir sich entgegen, Kinder mit hungerwilden
Augen, die längst das Weinen verlernten,
Fassen laut aufschreiend nach deinen Händen.
Und den Hungernden brichst du dein Brot,
Tränkst die Dürstenden, kleidest die Nackten,
Bettest an deiner Brust das schweißgenäßte
Brennende Haupt der Kranken, unbekümmert
Um den giftigen Hauch der Todgeweihten.
Die Gefallenen hebst du vom Staube empor,
Zündest an die erloschenen Fackeln,
Zündest an ein lilienweißes Licht
In den Kellerschenken und dunkeln Kerkern . . .

Noch wirkungsvoller ist, wenn Hans Benzmann in seinem „Begräbnis des armen Mannes" schildert, wie der Heiland im grauen härenen Gewande die Blicke trauernd zu Boden gesenkt dicht hinter dem Sarge eines Armen der Weltstadt Berlin schritt, noch ergreifender, wenn der Dichter den Herrn schaut, wie seine schmale blasse Hand nach dem taumelnden Knaben des Verstorbenen tastete und den Müden, Weinenden sanft in die Höhe hob . . . Ausgesprochen soziale Romane schrieb M. Kretzer, der Begründer des Berliner realistischen Romans. Als Kretzer auf den Plan trat, in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts, feierte man ihn als den deutschen Zola, als den Romancier der Sozialdemokratie. Heute denkt man ruhiger über ihn. Sein Christusbild, wie es in den beiden Sozialromanen: Die Bergpredigt (1889) und in seinem „Gesicht Christi" (1895/6) hervortritt, sieht in Jesus einen

Prediger liberaler Reformideale, es stammt in gerader Linie von Strauß II, dem Verfasser des Lebens Jesu für das deutsche Volk und von Renan ab.

Mit fiebernder Seele schaut Kretzer in den Lebensbrodem der Großstadt hinein und brandmarkt in der „Bergpredigt" das Kirchenchristentum, das, wie er meint, an die Stelle der werktätigen Nächstenliebe das Wort, die Predigt gesetzt. Der Held des Stückes, Dr. K. Baldus, ist ein Geistlicher, der im Geiste Jesu sozial wirken will, aber sofort mit der Kirchenbehörde in Konflikt kommt. Sein sittlich lockerer Bruder dagegen kommt zu Ehren, weil er sich mit den Machthabern auf guten Fuß stellt. Unter den höheren Geistlichen wird besonders schwarz in schwarz der Hofprediger Bock, der in Antisemitismus arbeitet, gekennzeichnet, es wird der frühere Hofprediger Stöcker gemeint sein. Höchst einseitig wird als Kern des ganzen Christentums Mt 5, 38–44 bezeichnet: Man soll den Feind lieben, dem Nächsten helfen, vor sich selbst demütig, vor den anderen bescheiden sein. Kretzer meint, Jesus verdamme alle Gewalt (siehe R. Wagner).

In seinem zweiten Sozialroman „Das Gesicht Christi" wendet Kretzer das schon genannte Kunstmittel an, Jesus mitten in die Gegenwart hineinzustellen. Schon in der „Bergpredigt" stellt sich der nachdenklich durch die Volksmassen schreitende Konrad Baldus vor: Christus ist auferstanden und erscheint plötzlich in zerfetztem armseligen Gewande, die Dornenkrone auf dem leidensmüden, von langem Haare umflatterten Haupt und schreitet bescheiden und demütig durch die Menge, um anzuklopfen an der Türe, hinter welcher ihm die Stelle zur Ruhe winke. Aber statt dessen hört Baldus das Höhnen und Johlen der Menge, vernimmt tausendfaches Gelächter, sieht die Menschen zusammenströmen, um Witz und Spott über die sonderbare Erscheinung zu gießen. Keine Geißelung mit Stricken, aber eine, die viel fürchterlicher war, die nicht das Fleisch trifft, sondern die Seele. Kein Zug nach Golgatha, sondern nach dem Gewahrsam der Polizei. Nur der Ruf wäre derselbe gewesen: Bist du Gottes Sohn, so hilf dir selber. Das war die Saat von neunzehn Jahrhunderten. Packend wird geschildert, wie Christus auch in dem zweiten Sozialroman durch das krasse Berliner Arbeiterelend schreitet, die Armen tröstet, die Heuchler straft, die Gewissen weckt. Sichtbar wird der Heiland „nur denen, die in dieser Welt

des absterbenden Glaubens den Hunger der Seele über den des Leibes stellen". So erscheint Jesus zuerst den Kindern des armen erwerbslosen Andorf. Auch Andorf sieht Jesus, als er wieder gläubig wurde. Als strafendes Gewissen erscheint Jesus dem Hagedorn, der seine kranke Frau mißhandelt, den Dienern der Kirche, die hartherzig dem Bettelarmen die Gebühren herauspressen, dem Fabrikherrn, der die um einen Vorschuß für ihre arme Familie bittende Fabrikarbeiterin verführen will.

Ergreifend spricht Jesus diese Idee des Romans in den Worten aus, die er an das tote Kind Andorfs richtet: Schlafe bis zum jüngsten Tage, denn mein Reich ist nicht von dieser Welt ... Kind der Armut, schlafe sanft ... Dein Vater hat Buße getan, denn er glaubet nun, glaubet an alles das, was nur die frommen Seelen fassen. Und so will ich ihn und die Seinen ohne Fährnis durch das Leben führen, damit sie keinen Schaden an ihrer Seele nehmen. Will sie begleiten als das Gewissen der Gesellschaft, die mein Wort im Munde führt, ohne es zu üben ...

Der erschütternde Schluß des Romans bringt den Triumph des in Jesu Kraft errungenen Sieges über die Sünde.

Nicht als Geist, als Gespenst, sondern als leibhaftigen Menschen stellt der Roman mit dem Namen: Der Fremde, Jesus in die Not der Zeit hinein. Die Verfasserin, eine Frau Keßler mit dem Mädchennamen Helene von Monbart, die unter dem Pseudonym Hans von Kahlenberg diesen Roman schrieb, schuf ein Christusbild, das als Grundfarbe die Armenfreundlichkeit Jesu aufweist, ohne aber die christlich-soziale oder sozialdemokratische Weltanschauung zu vertreten. Lebhaft drängen sich in der Dichtung Gedanken Tolstois, Nietzsches und R. Wagners vor. Das Rahmenbild stellt Jesus als Arbeiter dar, der hart vor Berlin auf zwei Handwerksburschen stößt und ihnen mit seinem Mantel aushilft. Ganz Liebe und Hingebung findet „der Fremde" noch den armen Wanderburschen schön, lobt einen Redner, der in einer sozialdemokratischen Versammlung gegen den Krieg wettert, wird im Hause der Frau Landrat von einem Superintendenten verhört, erregt trotz seiner Zurückhaltung eine revolutionäre Bewegung, an der er sich aber nicht beteiligt und wird schließlich verhaftet, aber für geisteskrank erklärt und findet ein schauriges Ende: Ein Wahnsinniger nagelte ihn an das Altarkreuz der Anstaltskapelle.

Die übergroße Armenfreundlichkeit „des Fremden" scheint der Roman von Betty Winter, Unser Heiland ist arm geblieben (1911), zurechtrücken zu wollen.

Jesus kommt zum zweitenmal auf die Welt, geht aber das zweitemal nicht zu den Armen, wie das erstemal, sondern zu den Reichen. Aber die Reichen wollen vom Armeleute-Himmel nichts wissen. Selbst die Armen, seine Getreuen, machen Jesus viel Kummer.

Armenfreundliche Sozialgedanken durchziehen auch solche moderne Romane, die nach ihrer Haupttendenz nach anderer Richtung weisen. So hat P. Rosegger in seinem Christusroman „Mein Himmelreich" gelegentlich bemerkt, Jesu Lehre passe für arme, geknechtete Leute (S. 271), man solle Jesu soziale Forderungen dadurch verwirklichen, daß man jeden Menschen achte, auch den allerrotesten Sozialdemokraten (S. 80).

Im pathologischen Christusbild „Der zweite Heiland" von Rasmussen (1906) erzielt der katholische Dorfpfarrer sofort volle Kirchen, als er zu seinen armen Brüdern „der guten biblischen Lehre gemäß" von dem gleichen Rechte für Juden und Griechen, für Reiche und Arme, für Freie und Sklaven noch in diesem Leben redet.

Am nachhaltigsten vertritt G. Hauptmann armenfreundliche Gedanken in seiner Traumdichtung „Hanneles Himmelfahrt" (1893) und in seinem Christusroman: Der Narr in Christo Emmanuel Quint (1910).

Der Held des Romans, der neue Christus, kommt aus den untersten Schichten des Volkes und sucht hier auch seine Genossen. Er will zerstoßene Herzen heilen, die Gefangenen erlösen, die Zerschlagenen heilen und die Blinden gesund machen. Ergreifend ist sein Zeugnis: „Ich will das Kleid der irdischen Drangsal nicht von den Schultern lassen, bevor der letzte von meinen armen Menschenbrüdern es abgelegt. Denn wißt ihr auch, wer der letzte, der ärmste und elendeste unter den Menschen ist? Der Kränkste, der um Gesundheit fleht? Unter den Durstenden der Verschmachtende? Der unter dem Mangel am bittersten leidet? Ja? Wißt ihr auch wirklich, wer das ist? Er! Jesus Christus von Nazareth" (S. 24).

Ausgesprochen armenfreundlichen Charakter hat die Traumdichtung „Hanneles Himmelfahrt". Ein armes vierzehnjähriges Mädchen, dessen Mutter gestorben, dessen Vater ein Säufer ist, will sich ertränken, um zu Jesus zu kommen. Um nun Jesus

selbst nicht auf die Bühne bringen zu müssen, führt uns der Dichter die Träume des im Todeskampfe liegenden Mädchens vor, zeigt, wie Jesus in der Gestalt eines Lehrers als Arzt und Helfer kommt und eine wundersame Schilderung des Jenseits gibt, wie Jesus als Arbeiter den harten Vater Hanneles straft.

Als künstlerisch wertvolle soziale Jesusdichtung sei zuletzt noch Walther Classens Buch: Christus heute als unser Zeitgenosse (1905) angeführt.

Um Jesus als Armenfreund den Arbeitern nahe zu bringen, gießt der Dichter das Evangelium in die Sprache des 20. Jahrhunderts und läßt Jesus in die Kreise der Arbeiter, der Industrie und des Handels treten.

So schildert er zum Beispiel den Eintritt Jesu in seine öffentliche Wirksamkeit mit den Worten: An einem Abende stand Jesus am Bollwerk am Hafen (Classen verlegt die Erzählung nach Hamburg) und sah die Fährdampfer landen mit vielen Arbeitern. Da fühlte er in seinem Herzen, wie er sie alle lieb hatte, die vorübergingen. Er kannte sie, wie sie waren — Treuherzige und Brave, Hastige und Langsame, Böse und Träge. Da dachte er: Ich möchte sie besser und glücklicher machen! Ich kann es (S. 1).

Das Gleichnis von der Perle umschreibt Classen folgendermaßen: Die Gottesherrschaft ist gleich einer großen Erfindung. Davon hörte ein Kapitalist. Da kündigte er alle seine Kapitalien und machte sie flüssig. Dann kaufte er die Erfindung (Mt 13, 45).

Die Beispielerzählung von dem unter die Räuber Gefallenen (Lk 10, 30—37) gibt Classen also wieder: Ein Mann ging abends in der Dämmerung draußen vor der großen Stadt. Da kamen an einer einsamen Stelle zwei Kerle hinter ihm her, schlugen ihn über den Kopf und entrissen ihm Uhr und Portemonnaie und ließen ihn betäubt liegen. Da kam auf dem gleichen Wege ein Geschäftsmann, der hatte es eilig. Denn er hatte am Abend eine Sitzung in einem Vereine, wo er Vorsitzender war. Er dachte: Der Mann ist natürlich betrunken.

Etwas später kam ein Bürobeamter. Der blieb stehen, sah den Mann und dachte: Da hat sich ein Paar angetrunkener Arbeiter geprügelt. Das ist doch gräßlich. Dann dachte er, daß er ja seinen neuen Überzieher anhatte. Auch wollte er mit der Polizei nichts zu tun haben und ging schnell weiter. Beim

Abendbrot aber erzählte er Frau und Kindern: Denkt einmal, was es für schreckliche Menschen gibt!

Da kamen des Weges zwei polnische Arbeiter. Die waren sehr müde von der Arbeit und freuten sich auf ihr Abendbrot. Die blieben stehen, der eine kniete hin und sah den Mann an. Dann hoben sie ihn auf und trugen ihn einen langen Weg bis zu einer Wirtschaft. Dort wuschen sie ihn und machten kalte Umschläge um seinen Kopf und flößten ihm Branntwein ein. Dann lief der eine zum Arzt, der andere ging fort, fuhr ein Stück Straßenbahn und holte eine Droschke (S. 33 f.).

Wer war nun der Nächste des Überfallenen?

Hochverehrteste! Diese Frage ist auch an uns gerichtet.

Jesus ist an uns vorübergegangen in dem rührenden Schauspiel der modernen sozialen Bewegung.

Was hat uns dieser Rundgang gelehrt?

1. Jesus ist nicht gekommen, die sozialökonomische Frage zu lösen, sondern das Gottesreich in die Welt zu bauen (vgl. Lk 12, 13 f.). Aber auch die wirtschaftliche Seite der sozialen Frage, die ihre eigene Dialektik hat, steht unter dem befruchtenden Einfluß der Gottesreichsarbeit. Jesus hat eine Reihe großer und guter Gedanken über den Reichtum und die Armut verkündigt.

2. Jesus hat eine Fülle sozialethischer Verhältnisse, wie Ehe und Jungfräulichkeit, Eigentums- und Gesellschaftsfragen, teils neugeordnet, teils mit neuem Geist erfüllt.

3. Jesus ist zeitlebens auf seiten der Armen gestanden und hat Heilung von Not und Elend zu seinem religiösen Lebensberuf gemacht.

4. Jesus hat allen Christen, seinen Dienern im besonderen, die Notleidenden und Schwachen durch bestimmte ausdrückliche Weisungen (siehe die Gerichtsandrohung Mt 25, 35 ff.), durch sein erhabenes Beispiel und die Stiftung seiner Kirche, diese große soziale Kraftquelle, auf die Seele gebunden.

Und das Beste, was uns Christus gebracht hat: **Es ist das flammende Christusherz, diese größte soziale Macht in der Welt!**

Inhalt zu Heft 5/6.

Seite

Einleitung 3
I. Christus in der altliberalen sozialen Bewegung . . . 5
II. Christus in der modernen sozialistischen Bewegung . . 9
1. Christus in den Anfängen des Sozialismus 9
2. Marxismus und Religion 12
3. Marxismus und Christus 16
a. Christus ein Mythus 18
b. Das Christentum eine proletarische Bewegung — Christus ein Sozialrevolutionär 20
III. Christus bei den christlichen Sozialen 36

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte.

Die Sammlung stellt sich zur Aufgabe, die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage den wissenschaftlich Gebildeten zugänglich zu machen und den Studierenden zum Weiterstudium auf dem betreffenden Gebiete das nötige Material an die Hand zu geben. — Dem Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Kultur schenkt sie besondere Beachtung, und auch diejenigen Punkte, worin die nichtchristlichen Glaubens- und Kultusformen Analogien zum Judentum und Christentum darbieten, läßt sie gebührend hervortreten, jedoch werden willkürliche Deutungen und waghalsige Kombinationen grundsätzlich vermieden.

Es erschienen bisher die folgenden Bände:

I. Dr. E. Hardy. **Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken. Neue Ausgabe** besorgt von Dr. Richard Schmidt. XII u. 236 S. 1918. 8,00 Mk.

II. Dr. S. Kraus. **Volksglaube u. religiöser Brauch der Südslaven.** Vorwiegend n. eig. Ermittelungen. XVI u. 176 S. 3,60 Mk.

III. Dr. A. Wiedemann. **Die Religion der alten Ägypter.** IV u. 176 S. 3,30 Mk.

IV. Dr. H. v. Wlislocki. **Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner.** XVI u. 184 S. 3,60 Mk.

V/VI. Dr. W. Schneider. **Die Religion der afrikanischen Naturvölker.** XII u. 284 S. 5,40 Mk.

VII. Dr. H. Grimme. **Mohammed.** I. Teil: **Das Leben.** Mit Plänen von Mekka und Medina. XII u. 168 S. 3,30 Mk.

VIII. Dr. H. v. Wlislocki. **Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.** XVI u. 172 S. 3,60 Mk.

IX/X. Dr. E. Hardy. **Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens.** Nach den Quellen dargestellt. VIII u. 250 S. 4,80 Mk.

XI. Dr. H. Grimme. **Mohammed.** II. Teil: **Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie.** XII u. 188 S. Mit 2 Ansichten der Städte Mekka u. Medina i. Lichtdruck. 4,20 Mk.

XII. Dr. R. Dvořák. **Chinas Religionen.** I. Teil: **Confucius und seine Lehre.** VIII u. 244 S. 4,80 Mk.

XIII. Dr. Emil Aust. **Die Religion der Römer.** VIII u. 270 S. 5,40 Mk.

XIV. Prof. Dr. Konrad Haebler. **Die Religion des mittleren Amerika.** 154 S. 3,— Mk.

XV. Dr. R. Dvořák. **Chinas Religionen.** II. Teil: **Lao-tsï und seine Lehre.** VIII u. 216 S. 4,20 Mk.

Wir liefern **Bd. 1—15 für nur 48,—** (statt 57,20) Mk.

Bezug durch jede Buchhandlung.

Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.

Mausbach, Dr. theol. Joseph, Dompropst und Päpstl. Hausprälat, Professor der Moral und Apologetik in Münster, **Katholische Moraltheologie.** 1. Band: Allgemeine Moral. (Als Manuskript gedruckt.) 8°. IV u. 108 S. 2,50 Mk.

—„— 2. Band: Spezielle Moral. 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. 8°. IV u. 110 S. (2. Aufl. erscheint 1920.)

—„— 3. Band: Spezielle Moral. 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 2. u. 3. Aufl. 8°. XII u. 220 S. 9,00 Mk.

—„— **Grundzüge der katholischen Apologetik.** 2. Aufl. 8°. VIII u. 158 Seiten. 4 Mk., geb. 5,60 Mk.

Theol. Revue, Münster. Die Grundzüge entsprechen in vorzüglicher Weise ihrem Zwecke. Wir besitzen kein anderes Werk, das in so knapper Form einen so gediegenen und allseitigen Aufschluß über die Hauptprobleme der Apologetik gibt. Dr. Sawicki.

Diekamp, Dr. Franz, Prof. der Dogmatik an der Univ. Münster, **Kathol. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 1. Band. (Einleitung in die Dogmatik; die Lehre von Gott dem Einen; die Lehre von Gott dem Dreieinigen.) 2. neubearb. Aufl. 8°. XII u. 308 S. 4,60 Mk., geb. 6,40 Mk.

—„— 2. Band. (Die Lehre von der Schöpfung; die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus; die Lehre von der Gnade.) 2. neubearb. Aufl. 8°. XII u. 564 S. 9 Mk., geb. 11 Mk.

—„— 3. Band. (Die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen.) 2. neubearb. Aufl. 8°. VIII u. 448 S. 21 Mk., geb. 26 Mk.

Mader, Dr. Joh., Prof. der Theol. in Chur, **Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament.** 3. Auflage. 8°. VIII u. 160 S. geh. 5,20 Mk., gbd. 6,20 Mk.

P. Timotheus Schäfer O. M. Cap., Dr. iur. can. und Lektor der Theologie, **Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici** nebst einleit. Bemerk. über Entstehungsgeschichte u. Anlage des Kodex. 4./5. neubearbeitete Aufl. 8°. XII u. 186 S. 4,80 Mk., geb. 6,20 Mk.

Schmidlin, D. Dr. Jos., Ord. Prof. der Missionsw. a. d. Univ. Münster, **Katholische Missionslehre** im Grundriß. XII u. 468 S. 12,50 Mk., geb. 14,50 Mk.

—„— **Einführung in die Missionswissenschaft.** (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 1. [Veröffentlichungen des Internat. Instituts für missionswissensch. Forschungen]). VIII u. 208 S. gr. 8°. (2. Aufl. in Vorbereitung.)

Stapper, Dr. Richard, Prof. der Pastoraltheologie an der Univ. Münster, **Grundriß der Liturgik.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 2. neubearbeitete Aufl. 8°. VIII u. 216 S. geh. 7,20 Mk., geb. 8,80 Mk.

Biblische Zeitfragen
Fünfte Folge. Heft 11/12.

Die Wunder Jesu.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1912.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhalt zu Heft 11/12.

	Seite
Einleitung	3—5
I. Die Wunder Jesu u. die neutestamentlichen Quellen	5—11
1) Wort und Wesen der Wunder Jesu	5—6
2) Zweck und Bedeutung der Wunder Jesu	6—9
3) Arten und Zahl der Wunder Jesu	9—11
II. Die Wunder Jesu im Streit der Jahrhunderte	11—20
1) Jüdische und heidnische Gegner der Wunder Jesu	11—12
2) Grundlegung der modernen Wunderbestreitung	12
3) Reintypen der modernen Wunderleugnung	12—14
4) Psychisch-moralische und religionsgeschichtliche Erklärung der Wunder Jesu	14—16
5) Der Mischtypus der modernen kritischen Wunderbestreitung	16—18
6) Gemäßigt-kritische Wundererklärung	18—20
III. Eine grundlegende Apologie der Wunder Jesu	20—47
1) Die Möglichkeit der Wunder Jesu	22
2) Die historische Erkennbarkeit der Wunder Jesu	23—27
3) Die philosophische Erkennbarkeit der Wunder Jesu	27—32
4) Der Wundercharakter der einzelnen Typen der Wunder Jesu	32—46
5) Die Beweiskraft der Wunder Jesu	47
IV. Die einzelnen Wunder Jesu, chronologisch von Nr. 1—38	48—91
Schlußwort	91—92

Imprimatur.

Monasterii, die 8. Januarii 1913.

Poggenburg,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 88.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Im Mittelpunkt der modernen Leben Jesu-Forschung steht das Wunderproblem.

Das ist leicht zu verstehen. Gipfelt doch der in den letzten Jahrhunderten entbrannte Riesenkampf zwischen Christentum und Unglaube in der Ausschaltung alles Übernatürlichen, alles Wunderbaren aus der Persönlichkeit und Verkündigung Jesu Christi.

So erschallen bereits in der Vorhalle des Rationalismus, im Aufklärungszeitalter, wunderleugnende Stimmen.

Marksteine in der modernen Christusforschung bilden der Mythizismus eines D. Fr. Strauß und die Wunderbestreitung eines E. Renan.

Nach dem moderntheologischen Christusbild hat der Heiland eine Religion ethischer Imperative, nicht eine Erlösungsreligion, eine Wunderreligion gestiftet.

Wie schon früher muß auch jetzt noch die im Gewande des Deismus und Pantheismus und zuletzt im Gewande des Monismus auftretende Naturphilosophie der Sturmbock sein, der im Bund mit erkenntnistheoretischen, geschichtlichen und medizinischen Voraussetzungen die Wunder des Christentums erschüttern soll.

Noch lauter ertönt heute im Chorus der Wunderleugner das Feldgeschrei: Die vergleichende Religionsgeschichte, die Mythologie, muß in den christlichen Wunderglauben Bresche legen. Erst der urchristliche Glaubensenthusiasmus habe um den schlichten, kühnen Rabbi Jesus von Nazareth den aus orientalischen und okzidentalischen Mythenstoffen gewobenen Prachtmantel der Wunder geschlungen.

Aber noch immer leuchtet aus den Urkunden des Lebens Jesu, den Evangelien, eine Riesengestalt heraus, die allen Höhen und Tiefen menschlicher Maßstäbe spottet. Christus ohne

Wunder wäre ein Scheingebilde, das keine Antwort wüßte auf die Frage: Warum ist Christus der König der Jahrhunderte geworden? Christus ohne Wunder wäre ein Goethe ohne seine Poesie, ein Napoleon ohne seine Siege. Für den positiv Gläubigen bleibt Angelpunkt des Lebens Jesu, des Christentums überhaupt: der Supranaturalismus, der Wunderglaube. Energisch hat deshalb die Testamentsvollstreckerin des Gottmenschen, die katholische Kirche, der modernen Wunderleugnung und Wunderscheu das Drohwort entgegengehalten (Vatic. sess. III. can. 4): Wenn jemand sagt, daß keine Wunder möglich seien, daß folglich alle Erzählungen über sie, auch die in der Hl. Schrift enthaltenen, unter die Fabeln und Mythen zu verweisen seien, oder daß die Wunder niemals erkennbar seien und der göttliche Ursprung der christlichen Religion durch sie nicht rechtmäßig bewiesen wäre, so sei er im Banne! Ganz übereinstimmend heißt es darum auch in der Eidesformel gegen den Modernismus: (Zweitens) gebe ich zu und erkenne ich an die äußeren Beweis- und Beweggründe der Offenbarung, vor allem die Wunder und Weissagungen als die überaus zuverlässigen Zeichen des göttlichen Ursprungs der christlichen Religion; auch halte ich dieselben für vollkommen entsprechend der Intelligenz aller Zeiten und Menschen, auch der Gegenwart.

Es soll im folgenden unsere Aufgabe sein, diese grellen Gegensätze zwischen dem modernen und dem biblischkirchlichen Denken wissenschaftlich zu beleuchten.

Um eine Operationsbasis zu gewinnen, wollen wir in einer ersten Untersuchung, zunächst noch ohne Rücksicht auf die modernen Einwendungen, unmittelbar aus den Quellen des Lebens Jesu: Wort und Wesen, Zweck und Bedeutung, Arten und Zahl der Wunder Jesu kennen lernen.

In einem zweiten Abschnitt werden wir sodann die buntbelebte Galerie der Wunderleugner, die herrschenden Motive und Methoden der Wunderbestreitung vorführen. Eine dritte Studie soll grundlegend die Bollwerke des christlichen Wunderglaubens aufführen und der Schlußabschnitt möge dann die einzelnen Wunder Jesu im Hohlspiegel der Tradition und der Kritik aufzeigen.

I. Die Wunder Jesu und die neutestamentlichen Quellen.

1. Wort und Wesen der Wunder Jesu.

Treten wir aus dem Alltag in den Gottestempel des Neuen Testamentes, dann sehen wir das ganze Leben des Gottmenschen, von seiner Empfängnis bis zu seiner Himmelfahrt in einen wunderbaren Rahmen gestellt.

Die Evangelisten berichten uns von Wundern Gottes, die an Jesus geschahen — Wunderbegebenheiten, und von Wundern, die Jesus selbst gewirkt — Wundern im technischen und gewöhnlichen, auch hier festgehaltenen Sinne des Wortes.

Schon die fünf Namen dieser im Neuen Testament berichteten Gottestaten Jesu lassen uns das Wesen der Wunder erkennen.

Die Wunder Jesu sind nicht bloß Werke, welche Bewunderung erregen, was die bloß einmal gebrauchten Bezeichnungen *θαυμάσια* und *παράδοξα* (Vulg. beidesmal mirabilia) Matth. 21, 15; Luk. 5, 26 aussagen, sie sind nicht bloß aufsehenerregende Handlungen (*τέρατα*, prodigia, portenta, selten und nur in Verbindung mit anderen Namen gebraucht, z. B. Matth. 24, 24) am häufigsten begegnet uns in den drei Evangelien das Wort *δύναμις* (virtus), das die Wunder Jesu als übermenschliche, göttliche Machttaten bezeichnet, z. B. Matth. 11, 20 ff.; 13, 54 ff.; seltener bei den Synoptikern, häufig bei Johannes, steht der Ausdruck *σημεῖα* (signa), d. h. Wahrzeichen der göttlichen Offenbarung, z. B. Matth. 12, 38 f.; 16, 1 ff. und schließlich das Wort *ἔργα* (opera), so Matth. 11, 2 und Luk. 24, 19, sehr häufig im Johannesevangelium, z. B. Joh. 5, 20. 36, d. h. Taten Jesu im idealen Sinn, göttliche Taten [1]).

Laut verkünden auch die Zeitgenossen Jesu, daß in seinen Wunderwerken Gottes Kräfte wirksam waren.

So staunten alle, die Zeugen der Heilung des Gichtkranken gewesen: So etwas haben wir nie gesehen (Mark. 2, 11).

Als Jesus den Sohn der Witwe zu Naim von den Toten erweckt hatte, wurden alle von Furcht ergriffen und priesen Gott und sprachen: Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden... (Luk. 7, 16 f.). Die aber Jesus auf dem Meere wandeln sahen,

[1]) Steht *ἔργα* (*ἔργον*) auch für die Gesamttätigkeit Jesu, z. B. Joh. 17, 4, so sind doch z. B. Joh. 5, 20; 7, 21 die Wunder Jesu ausschließlich oder doch hauptsächlich gemeint.

beteten ihn an als Sohn Gottes (Matth. 14, 33). Wie sicher und seiner Wundermacht gewiß trat auch Jesus bei seiner Wirksamkeit auf! Ohne Verzug, ohne Aufwand von Anstrengung, durch einen bloßen Willensakt (Luk. 4, 3. 9; Matth. 8, 3), oder ein Wort (Matth. 8, 2 f. Parall.; Mark. 1, 25; 4, 39; Luk. 7, 14 usw.), mit Verzicht auf langwierige „Behandlung" erzielte dieser Wundertäter sofortige Erfolge (Matth. 8, 15; Mark. 2, 12 mit Parallele. Mark. 8, 23 hat eigenen Charakter, wie später zu sehen).

Die von Jesus bei den Heilwundern gelegentlich angewandten Mittel, wie Speichel, Wasser, Handauflegung, Berührungen, waren ihrer Natur nach keine therapeutischen Heilfaktoren, sie hatten symbolischen Charakter und sollten den Glauben wecken, da alle Wunder ja im Dienste der Religion standen.

Der naturgemäß bloß bei den Heilwundern geforderte Glaube kann darum auch nicht als Schranke in der Wunderwirksamkeit Jesu angesehen werden.

Nur scheinbar fällt auch ein Schatten auf diese Eigentätigkeit Jesu, wenn der Herr manches Mal durch den Geist Gottes (Matth. 11, 28) oder durch den Finger Gottes (Luk. 11, 20) Teufel austreibt, wenn er vor der Heilung eines Taubstummen die Augen gen Himmel erhebt oder vor der Auferweckung des Lazarus Gott danksagt.

Denn Jesus hatte sich als Menschensohn zur Erfüllung seines Heilandsberufes in zeitgeschichtliche Abhängigkeit von Gott begeben. Wie andere Berichte deutlich ersehen lassen, wirkte der Heiland nicht, den Propheten gleich, im Auftrag und in der Vollmacht Gottes, sondern aus eigener göttlicher Macht (z. B. Matth. 8, 2 f.) und konnte auch von dieser Wundermacht zu jeder Zeit Gebrauch machen. Denn er gebot mit Macht und Kraft den unreinen Geistern (Luk. 4, 36).

Jesus besaß diese Wundermacht sogar in solcher Fülle, daß er sie auch seinen Aposteln (Mark 3, 14 f.; 6, 7), ja allen Gläubigen mitteilen konnte (Matth. 16, 17 f.).

2. Zweck und Bedeutung der Wunder Jesu.

Im vollen Licht erscheinen die Wunder Jesu, wenn wir ihren hohen, gottgeordneten Zweck ins Auge fassen.

Am Bilde des Wundertäters Jesu fesselt uns vor allem die Menschenfreundlichkeit und Güte, die Not und Elend wunderbar heimsucht. Die Evangelisten zeichnen mit kräftigen Strichen

dieses rührende Mitleid des Erlösers (z. B. Matth. 14, 14; 15, 32; 20, 34). Unvergeßlich sind die Worte der Volksscharen: Er hat alles wohl getan, die Tauben macht er hörend und die Stummen redend (Mark. 9, 37). In der kurzen Lebensskizze Jesu, die Petrus im Hause des Kornelius zeichnet, tritt der ergreifende Zug heraus: Wohltaten spendend zog Jesus durch die Lande (Apg. 10, 38). Und doch wollte der Heiland seine Wundergabe in erster Linie in den Dienst seiner messianischen Berufsaufgabe stellen. Notleidende gab es auch zu seiner Zeit noch die Menge und sie blieben unberührt von dem Hauche seiner Wunderkraft, und nach seinem Hinscheiden sehen wir nur dann und wann diese Heilkraft Jesu in der Kirche der Jahrhunderte aufleuchten.

Die Wunder Jesu sollten vor allem das Recht der Übernatur begründen. Diese Wahrzeichen der göttlichen Offenbarung weisen Fanalen gleich den Weg zu Jesus, dem Gottesgesandten; sie sollten den Zeitgenossen des Herrn, ja allen kommenden Geschlechtern das göttliche Siegel des Evangeliums sein.

So hat der Heiland selbst die Heilung des Gichtbrüchigen als einen sinnenfälligen Beweis hingestellt für seine Macht, auf Erden Sünden zu vergeben (Matth. 9, 5 f.).

Bei der Täuferbotschaft lenkt Jesus die Blicke auf eine Reihe von Wundern, die damals gerade geschahen, um die Abgesandten von seiner Messianität zu überzeugen (Matth. 11, 2 f.). Diese Bedeutung der Wunder hat namentlich der vierte Evangelist in den Vordergrund gestellt. Es sei nur etwa an die denkwürdigen Worte erinnert, die Jesus am Tempelweihfest sprach: Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, geben Zeugnis für mich. In den Weihestunden im Coenaculum klagt der Herr: Wenn ich nicht die Werke, die kein anderer vollbracht hat, unter ihnen getan hätte, dann würden sie keine Sünde haben. Gewiß sind unter diesen Werken hauptsächlich seine Wunder zu verstehen.

In der Tat sind auch die hl. Bücher voll von Zeugnissen, daß die Jünger, das Volk diese Bedeutung der Wunder verstanden haben. Wieder stimmen Synoptiker und Johannes zusammen. So waren ja nach dem wunderbaren Seewandeln Jesu, die im Schifflein waren, dem Herrn zu Füßen gefallen und sprachen: Du bist wahrhaft Gottes Sohn (Matth. 14, 33). Der vierte Evangelist rügt: Obwohl Jesus soviel Wunder getan vor ihnen, glaubten sie nicht an ihn (Joh. 12, 37). Vom Wunder-

zu Kana an bis zum Tode des Herrn sieht sein Auge eine einzige große Reihe von Wundern, die dem Glauben an Jesus, das Heil der Welt dienen sollten (Joh. 20, 30 f.).

Wenn auch gewöhnliche Sterbliche im Auftrage Gottes Wunder wirken konnten, so sind doch die Wunder Jesu einzig in ihrer Art, sie konnten, sie sollten im Sinne Jesu und nach dem Verständnis der Zeitgenossen wenigstens indirekt sogar seine Gottheit erweisen. So ist z. B. das Wunder der Gichtbrüchigenheilung nach dem klaren Worte des Herrn ein Beweis für das göttliche Attribut des Menschensohnes, die Sündenvergebungsgewalt (Matth. 9, 1 ff.). Als Jesus in Jerusalem nach einem anderen Wunder die Worte sprach: Mein Vater handelt bis jetzt und auch ich handle, suchten die Juden ihn zu töten, hauptsächlich, weil er sich Gott gleichstellte (Joh. 5, 19 ff.). Aber noch volleren Sinn haben die Wunder Jesu, wenn wir sie von der Höhe des messianischen Gesamtberufes aus betrachten.

Als Heiland der Welt wollte Jesus in seiner Beherrschung der Natur den Fluch hinwegnehmen, der seit der ersten Sünde auf der Schöpfung liegt. Die Heilwunder Jesu wollen die Folgen der Ursünde, Krankheit und Tod überwinden; in den Teufelaustreibungen sieht der Herr die Erschütterung des Satansreiches, die Grundlegung der Gottesherrschaft (Matth. 12, 29). Schon die Evangelisten, insbesondere Johannes, noch mehr die Väter haben in den Wundern Jesu auch tiefsymbolischen Sinn gefunden. So wollte der über den Wellen wandelnde Herr, der auch das Brot wunderbar vermehrte, jedem Willigen nahe legen, wie er in verklärter Form sich selbst vieltausendfach zur Lebensspeise hingeben konnte. (Siehe Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums[2], 1857.)

Aber überschätzen wir nicht die Bedeutung der Wunder Jesu? Der Herr selbst hat doch dem Königlichen vorwurfsvoll (Joh. 4, 48) zugerufen: Wenn Ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet Ihr nicht! Aber diese Worte stehen im vierten Evangelium, das doch die Bedeutung der Wunder Jesu ins hellste Licht gerückt hat. Sie können nur in ihrem unmittelbaren Zusammenhang verstanden werden: Jesus eifert gegen die Wundersucht der Galiläer, die nicht wie die Samariter auf Jesu Worte, auf geistige Überführung hin glaubten, sondern äußere Hilfe vom Messias erwarten. Wohl hat sich der Heiland damals des schwachen Glaubens erbarmt und das verlangte Wunder gewirkt.

Wenn aber jüdische Wundersucht „Zeichen vom Himmel", aufsehenerregende Wunder, gleichsam Spektakelstücke verlangte, da weigerte sich der Herr entschieden, so in der Wüstenversuchung (Matth. 4, 1 ff.), im Tempel zu Jerusalem (Joh. 2, 23 ff.), nach der ersten und zweiten Volksspeisung (Joh. 6, 14 ff.; Matth. 16, 1 ff.). Da Jesus ein Messias sein wollte, wie ihn Isaias prophetisch geschaut (Is. 42, 1 ff.; Matth. 12, 19): Niemand wird auf den Gassen seine Stimme hören, gebot er meistens den Geheilten Stillschweigen (siehe z. B. Matth. 8, 4; 9, 30; 12, 15). Der Tag von Bethsaida Julias hatte auch erkennen lassen, wie des Heilandes Wundergabe politisch-messianisch ausgeschlachtet werden konnte (Joh. 6, 15).

3. Arten und Zahl der Wunder Jesu.

Nach dem Zweck und nach ihrer Bedeutung werden Wunder der Macht und der Liebe Jesu unterschieden. Die Machtwunder können wieder Schöpfungswunder (Brotvermehrung), Umbildungswunder (Stillung des Seesturms), Widerstandswunder (Tempelreinigung) und Zerstörungswunder (Verfluchung des Feigenbaumes) sein. Die Liebeswerke zerfallen wieder in Totenerweckungen, Teufelaustreibungen und Heilwunder (Fillion). Andere unterscheiden substanzielle oder Allmachtswunder und relative, nur in der Art und Wirkungsweise übernatürliche Wunder Jesu.

In der Regel werden die Wunder Jesu nach ihrem Gegenstand in Naturwunder, welche die Macht Jesu über die äußere Natur zeigen, in Teufelaustreibungen oder Machtwunder über die bösen Geister und in Wunder, welche den Menschen zum Gegenstand haben, also in Heilwunder, Totenerweckungen und Widerstandswunder eingeteilt. Streng logisch wäre die Gruppierung in Naturwunder und Machtwunder über die Krankheiten, den Tod, die Besessenheit und den Widerstand der Menschen.

Wie die Wunderbegebenheiten, so bleiben auch die Geisteswunder, wie die Gnaden- und Inspirationswunder, aus der Klassifikation ausgeschlossen. Ein Wunder Jesu im strengen Sinn ist also eine unmittelbare Tat Jesu, die außerordentlichen, übernatürlichen, zeitlich vorübergehenden und äußerlich wahrnehmbaren Charakter hat.

Die Zahl der Wunder Jesu ist schwer zu bestimmen, da die Evangelisten bloß eine Auswahl darbieten, siehe Joh. 20, 30;

21, 25; Matth. 4, 23 f. u. a. m. Jeder Evangelist berichtet je nach seinem Zweck verschiedene Wunder, so bevorzugt z. B. Lukas die Wunder, welche Jesu Barmherzigkeit verkünden, Johannes verfolgt lehrhafte Zwecke in seiner Auswahl. Nach den allgemeinen Formeln, in denen die Evangelisten von den Wundern Jesu berichten (sieh z. B. Joh. 2, 23; Mark. 1, 32 ff.; Matth. 4, 23 f.; 9, 35; 12, 15; Luk. 5, 15; 7, 21), hat Jesus wohl Tausende von Wundern gewirkt. Aber nur eine relativ kleine Zahl von Wundern wird in den Evangelien genauer beschrieben. Je nachdem die sogenannten Widerstandswunder (z. B. Luk. 4, 28) und die Verklärung Jesu mitgezählt oder ausgeschieden werden, schwankt die Zahl der ausführlicher beschriebenen Wunder zwischen 33 und 40.

Am zahlreichsten vertreten sind die Heilungswunder Jesu. Nach den allgemein gehaltenen Formeln z. B. Matth. 4, 23 f.; Luk. 6, 18 f. könnten Tausende von Wunderheilungen angenommen werden. Jesus hat Kranke aller Art geheilt, so Fieberkranke, Gelähmte, Gekrümmte, Blutflüssige, Blinde, Taube, Stumme, Aussätzige. Genauer erzählen die Evangelisten 20 Krankheitsfälle.

Den Höhepunkt der Wundertätigkeit Jesu stellen die Totenerweckungen dar. Die Urkunden erwähnen drei Totenerweckungen ausführlich, dazu Jesu eigene Totenerweckung und die Auferstehung der Toten am Tag der Auferstehung Jesu. Manche Exegeten wollen aus der Täuferbotschaft: Die Toten stehen auf, noch weitere Totenerweckungen erschließen. Die drei ausführlich erzählten Totenerweckungen bilden eine Steigerung, die aber nicht von den Evangelisten geschaffen ist, siehe die Ordnung bei Lukas! Die umstrittenste Klasse von Wundern Jesu bilden die Teufelaustreibungen, die nach den allgemeinen Einführungsformeln z. B. Mark. 1, 32 einen gewichtigen Teil der Wunder Jesu darstellen. Genauere Kunde haben wir von sieben Teufelaustreibungen, die alle bei den Synoptikern stehen. Mit dem Einwohnen des bösen Feindes in den Besessenen sind meist auch körperliche Krankheiten verbunden gewesen, doch nicht Mark. 1, 22 ff.; Mark. 7, 25 ff.

Mit Stillschweigen werden meist übergangen die Widerstandswunder, die wunderbaren Wirkungen Jesu auf seine Feinde. Einzelne Väter und Theologen haben schon in Stellen wie Joh. 7, 30. 44; 8, 20. 59 Wunder gesehen, gewöhnlich zählen katholische und einige protestantische Theologen vier Widerstandswunder (Joh. 2, 13 ff.; Matth. 21, 12 ff. und Parall.; Lu . 4 16 ff.; Joh. 18, 1 ff.).

Als besonders beweiskräftig gelten in gläubigen Kreisen die Naturwunder, welche die Macht Jesu über die äußere Natur bekunden. Es fanden acht während des öffentlichen Lebens Jesu, eines nach seiner Auferstehung statt.

II. Die Wunder Jesu im Streit der Jahrhunderte.

Nach den Berichten der Evangelisten waren die wunderbaren Machttaten und Liebeswerke Jesu die leuchtende und erwärmende Sonne, um die sich die begeisterten Anhänger des Herrn geschart. Auch in der Kirche der Jahrhunderte blieben die Wunder Jesu der eindrucksvollste Beweis für die Wahrheit des Christentums. Das Bekenntnis eines Arnobius (adversus Gentes I, 42): Nulla major est comprobatio quam gestarum ab eo (Jesus Christus) fides rerum, quam virtutum novitas, hallt durch die patristische, mittelalterliche und neuere Geschichte der Kirche. Selbst Luther, der das Christentum auf inneres, geistiges Erleben gründen wollte, nennt die Wunder des Herrn Äpfel und Birnen, „die Gott dem unverständigen, ungläubigen Haufen" schenkte. Aber schon früh suchten die Feinde des positiven Christentums diese gewaltigen Lichter des christlichen Glaubens auszulöschen.

1. Jüdische und heidnische Gegner der Wunder Jesu.

Die ungläubigen jüdischen Zeitgenossen Jesu mußten wohl die Tatsächlichkeit seiner Wunder anerkennen [1]), sie suchten sie aber als Teufelswerke zu verdächtigen (Matth. 9, 34; 12, 24 und Parall.). Bezeichnend ist auch, daß jene Gegner Jesu nicht gegen die Wunder selbst, sondern gegen die Sabbatsverletzungen, welche der Heiland durch Sabbatsheilungen begangen hätte, Einspruch erhoben (Matth. 12, 9 ff.; Luk. 13, 10 ff.; Joh. 5, 17 ff.).

Es wäre auch schwer gewesen, dem Herrn die große Zahl von Wundertatsachen abzustreiten. Sind doch die Geheilten offen für ihren Wohltäter eingestanden (Joh. 5. 9). Noch Quadratus, ein christlicher Apologet zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, kannte solche von Jesus wunderbare Geheilte (Euseb. h. e. 4, 3).

Den Standpunkt ihrer Väter hielten auch die Talmudisten fest. Sie leugnen nicht die geschichtliche Wahrheit der Wunder

[1]) Matth. 27, 42 und Parall.; Joh. 11, 47 (Was tun; dieser Mensch wirkt viele Wunder).

Jesu, sie schalten aber den Herrn einen ägyptischen Zauberer (siehe z. B. Laible, Jesus Christus im Talmud, 1900, S. 44 ff.).

Auch die heidnischen Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte, ein Celsus, ein Porphyrius sprachen die jüdischen Verleumdungen nach, bestritten aber die Tatsächlichkeit der Wunder Jesu um so weniger, als sie selbst an Wunder ihrer Götter und Heroen glaubten [1]).

2. Grundlegung der modernen Wunderbestreitung.

Eine grundsätzliche Bekämpfung des christlichen Wunderglaubens leiteten im 17. Jahrhundert die englischen Deisten ein (Herbert, † 1648; Hobbes, † 1679; Woolston, † 1731).

Vater des wunderleugnenden Rationalismus wurde Spinoza († 1677), der in seinem Tractatus theologico-politicus bereits die bei den späteren Wundergegnern beliebtesten Waffen schmiedete. Seine philosophische Grundanschauung vom deus sive natura wurde in den Gelehrtenschulen als Dogma gegen die Möglichkeit, Erkennbarkeit und Wirklichkeit jeder Übernatur, jeder Offenbarung und jedes Wunders gewendet.

3. Reintypen der modernen Wunderleugnung.

Eine der spinozistischen Erklärungsweisen der Wunder Jesu, die Annahme, sakrilegische Menschen hätten Wunderberichte betrügerisch fabriziert, fand zuerst nur spärlich Anklang bei einigen englischen und französischen Deisten (Voltaire, Diderot), erhielt aber ihre typische Form als reine Betrugshypothese im siebten Fragmente (Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger), das Lessing aus dem literarischen Nachlaß des H. S. Reimarus († 1768) im Jahre 1778 herausgab.

Die deutsche Aufklärungszeit um die Wende des 18. Jahrhunderts schwärmte für eine vernünftige Religion, für ein Moralchristentum und leugnete, wenn nicht die Möglichkeit, so doch die Erkennbarkeit von Wundern und Weissagungen (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft).

Dem Vollrationalismus, der die übernatürliche Offenbarung leugnet, geht die Mischung von Orthodoxie und Unglaube voraus, sie ist vertreten von Heß, Herder u. a., welche die Wunder Jesu als Verlegenheit betrachten und womöglich in der Zahl und Weise herabzustimmen suchen.

[1]) Tertullian, adv. Jud. 9; Euseb., demonstr. evangel. 3, 4—6.

Noch vor der Zunfttheologie führten die ersten romanhaften Leben Jesu eines Bahrdt († 1792) und Venturini († 1849), die natürliche Darstellung der evangelischen Wundergeschichte konsequent durch.

Den vollrationalistischen Standpunkt nimmt G. Paulus († 1851) ein. Auf den Spuren von Spinoza sieht dieser typische Vertreter der natürlichen Wundererklärung in den Wunderberichten der Evangelien bald orientalische Darstellungsweise, bald Produkte einer religiös erregten schwärmerischen Einbildungskraft. Die Augenzeugen haben oft die natürlichen Mittelursachen nicht erkannt. So sei z. B. die Brotvermehrung auf die durch Jesu Beispiel angeregte Freigebigkeit der Anwesenden zurückzuführen. Das Meerwandeln Jesu ist eine Vision der Jünger. Jesus ging am Seeufer (ἐπί nicht auf, sondern am Meere, philologisches Wunder) und wurde im Nebel von den Schiffsinsassen für ein Gespenst gehalten. Die von Jesus auferweckten Toten seien bloß scheintot gewesen. Bei den Krankenheilungen hätte Jesus nach Paulus Medikamente angewandt, die nur ihm bekannt waren. Vielfach wirkte der Heiland auch kraft geistiger Einwirkung: ein neuer Typus der Wunderdeutung.

Den Vollrationalismus suchten zu überwinden Hase († 1890) und Schleiermacher († 1834). Die rationalistische Deutung wird angewandt, wo nur irgend möglich, doch läßt Hase den Wundercharakter z. B. bei der Stillung des Seesturms, bei den Totenerweckungen in der Schwebe.

Ähnlich verschleiert auch Schleiermacher seine Stellung zu den Wundern Jesu. Da ihm die Religion nur das Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit" von Gott ist, so tritt der Wunderbeweis in seinem System zurück. Am einleuchtendsten erscheinen ihm die Heilwunder Jesu, denn es fehle nicht an Analogien, daß selbst rein organische Zustände durch geistige Einwirkung aufgehoben werden könnten. Wenn die Wunder außerhalb der menschlichen Natur liegen, dann müsse man die johanneischen, glaubwürdigen Wunder von den synoptischen, schlecht überlieferten unterscheiden. Vielmals helfe die rationalistische Deutung, so z. B. bei den Auferstehungswundern, im übrigen müsse man von einer künftigen Evangelienkritik eine befriedigende Auskunft über die epideiktischen (meist Naturwunder) erhoffen (Leben Jesu S. 236).

Als Feind aller Vermittlungsversuche richtet jetzt in der Rüstung des Hegelianismus D. Fr. Strauß die Waffe wie gegen

den Supranaturalismus, so gegen den Rationalismus und findet die Synthese in der mythischen Deutung der Wunder Jesu (Leben Jesu, 2 Bde., 1835/6). Unter dem doppelten Einfluß des Alten Testamentes und des Jesus vergöttlichenden Enthusiasmus seien in der Urkirche absichtslos dichtende Volkssagen tätig gewesen. In einer seiner „Streitschriften" vertritt Strauß bei den Heilwundern Jesu auch die Hypothese, daß im Heiland eine physisch-magnetische Heilkraft Kuren bewirkt habe, die als Wunder erscheinen mußten.

In seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864) gab Strauß seinen fehlerhaften Mythenbegriff auf und trat der Baurschen Tendenzhypothese bei, die in den Evangelien, vorab im Johannesevangelium, bewußte absichtliche Dichtung fand.

Fr. Chr. Baur und Schule sah in den Evangelien Tendenzschriften, welche die urchristlichen Gegensätze zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum überbrücken, insbesondere auch die Wundererzählungen im Dienst des Messiasglaubens frei gestalten sollten. Gleichwohl seien die Evangelisten nicht als Fälscher und Betrüger anzusehen, weil sie des geschichtlichen Sinnes entbehrten (Zeller, Historische Zeitschr. IV, 142).

Mit Baur verschwinden die reinen Typen der Wunderbestreitung, es beginnt immer mehr der zurzeit in der liberalen Theologie herrschende Mischtypus sich auszubreiten. Obwohl also Typus und Personen nicht mehr zusammen fallen, wollen wir noch vor Entwickelung des Mischtypus zwei scharf ausgeprägte Wunderbestreitungen ins Auge fassen, so die Annahme einer psychisch-moralischen Heilkraft Jesu und die religionsgeschichtliche und mythologische Wunderbestreitung.

4. Psychisch-moralische und religionsgeschichtliche Erklärung der Wunder Jesu.

Die schon bei Schleiermacher, Paulus und Strauß aufdämmernde Ansicht, Jesus habe besondere seelische Heilkräfte besessen, erscheint bei Chr. H. Weiße († 1866) als eigentümlich organische Begabung, die auch z. B. durch wunderbare Fernblicke in die Zukunft sich äußerte.

Mit Weiße und Schleiermacher nimmt auch D. Schenkel († 1885) eine natürliche Befähigung Jesu, insbesondere zu Heilungswundern, an. Der „leiblich und geistig kerngesunde" Herr habe die meistens nervös erregten oder geistig gestörten Kranken geheilt.

Th. Keim († 1878) spricht ähnlich von einer „mitleidig sympathischen Geisteskraft" Jesu, die Heilungen wirkte. Gleichzeitig

betonen auch das heilende Vertrauen, die inneren Bedingungen bei den Kranken, mit Keim: H. J. Holtzmann, A. Harnack u. v. a.

Die von Weiße betonte magnetische Heilkraft Jesu bildeten Zöllner († 1882), M. Perty u. a. zum spiritistischen Wunderbegriff fort. Die Wunder Jesu seien bald Ausflüsse magnetischer Kräfte, bald spiritistische Wirkungen aus der vierten Dimension.

In der jüngsten Zeit ist namentlich durch die Schule von Nancy die Hypnose und Suggestion als wirksamer Heilfaktor geltend gemacht worden (siehe Bernheim, Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie, Paris 1903 ²; Charcot, la foi qui guérit, Paris 1897).

In Deutschland hat namentlich Oskar Holtzmann in seinem Leben Jesu (1901) diese „wissenschaftliche" Erklärung der Heilwunder Jesu vertreten. Wie in Trier 1891 bei der Ausstellung des hl. Rockes die geistige Macht der katholischen Kirche in Wundern wirksam war, so habe auch Christus in seiner ruhigen, selbstgewissen Art durch geistigen Eindruck, durch kräftigen Willen Heilungen bewirkt.

Ähnlich hielt auch K. Furrer (Vorträge über das Leben Jesu, 1902) die außergewöhnliche seelische Einwirkung Jesu für heilwirksam.

Als der letzte deus ex machina zur Erklärung der Heilwunder, ja der ganzen wunderbaren Persönlichkeit Jesu gilt das Unterbewußtsein, aus dessen geheimnisvollen, leider noch wenig erforschten Tiefen in Stunden höchster Gefühlssteigerung solche spontane Seelenkräfte hervorquellen sollen (J. Bois, le miracle moderne, 1907).

Wie eine Springflut hat sich in den letzten Jahren die religionsgeschichtliche und mythologische Forschung auf das Christentum und seine Wunder geworfen. Schon Ende des achtzehnten Jahrhunderts haben Dupuis, Volney u. a. die radikale Theorie vertreten, ein historischer Christus habe gar nicht existiert und das Christentum mitsamt seinen Heilslehren und Wundern sei auf Astralmythen zurückzuführen.

Nach Bruno Bauer († 1882), dem Vater des völlig mythischen Christus in Deutschland, ist das Christentum eine Zusammenfassung jüdischer und griechisch-römischer Ideen, die evangelischen Wunderberichte seien freie Erfindung.

In Bauers Fußstapfen sind in der jüngsten Zeit eine Reihe Radikalkritiker getreten, so z. B. in ausgelassenster Mythisierung P. Jensen, Das Gilgameschepos (1906); Moses—Jesus—Paulus (1909), und in konzentriertem Angriff A. Drews, der in seiner

Christusmythe I. Teil (1910); II. Teil 1911, 255 ff. die Wunder Jesu den Andeutungen der Propheten nachgebildet sein läßt und lediglich als Symbole für die Art und Ausbreitung des Jesusglaubens auffaßt (S. 259).

Mit diesem Standpunkt eines religionsgeschichtlich drapierten Strauß II redivivus will Drews die bisher vergeblichen Bemühungen der liberalprotestantischen Kritiker, die à la J. Weiß in den Wundererzählungen der Evangelien noch einen historischen Kern herauszuschälen suchen, ad absurdum führen.

Mit wissenschaftlichem Ernst suchen schon seit Jahren diese liberalen Theologen[1]) den wildschäumenden Strom der religionsgeschichtlichen und mythologischen Forschung in ein ruhigeres Bett zu dämmen. Die herrschende Anschauung spricht Harnack (Wesen des Christentums, S. 16 f.) aus, wenn er die Wunder Jesu religionsgeschichtlich folgendermaßen einschätzt: „Die Evangelien stammen aus einer Zeit, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren ... Wir wissen jetzt, daß von hervorragenden Personen Wunder berichtet worden sind, nicht erst lange nach ihrem Tode, auch nicht erst nach mehreren Jahren, sondern sofort, oft schon am nächsten Tage." In den letzten Jahren haben auch die Philologen auf diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang kräftig die Finger gelegt[2]).

Mit besonderem Eifer hebt neuestens P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters (1911), die Bedeutung der rabbinischen Wunderparallelen aus der Zeit der Tannaiten (bis ca. 200 n. Chr.) und der Amoräer (von etwa 200 n. Chr. an) für das Verständnis des Neuen Testamentes hervor.

Für rein legendarisch hält F. die neutestamentlichen Speisungswunder und die Seegeschichten. Das Wertvollste in den Evangelien seien nicht die Wundergeschichten, sondern die Worte Jesu (S. 94. 98). Gegen Fiebig wandte sich soeben A. Schlatter, Die Wunder in der Synagoge (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 1912, 5, S. 49 ff.).

5. Der Mischtypus der modernen kritischen Wunderbestreitung.

Schon einzelne Vertreter typischer Wunderbestreitung begannen zwischen den allein echten Heilwundern und den übrigen

[1]) Sieh namentlich Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes (1903).

[2]) Sieh namentlich R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen (1906) und O. Weinreich, Antike Heilwunder (1909).

vermeintlichen Wundern oder Mirakeln (Weiße) oder „magischen" (Hase) Wundern zu unterscheiden. E. Renan spricht in bunter Folge von Heilwundern, die durch die moralische Kraft Jesu gewirkt wurden, von Mythen und Legenden, beim Lazaruswunder sogar von einem Betrug. Das Wesen der Kritik besteht nach ihm in der Leugnung des Wunders. Bereits Weiße schaltet Wundertexte als Interpolationen aus.

Da die moderne Literarkritik die Systeme von Strauß und Baur über den Haufen geworfen hat, wie auch A. Harnack (Wesen des Christentums S. 14. 16; Geschichte der altchr. Literatur I, 1 S. IX) ausdrücklich zugesteht, so wird, wo immer möglich, durch Quellenkritik und Textscheidung der natürliche, geschichtliche Kern aus dem Wunderbericht herauszuschälen gesucht, aber auch als ein Fortschritt der Geschichtswissenschaft gepriesen, daß heute Wunderberichte verständnisvoller und wohlwollender beurteilt und als geschichtliche Quellen gewürdigt und verwertet werden können (Wesen des Christentums, S. 16).

Derselbe Gelehrte zeigt aber auch in seiner Gruppierung der Wunderberichte, daß die alten Methoden heute noch gelegentlich zu Hilfe gerufen werden. Harnack unterscheidet (a. a. O. S. 19) 1) Wunderberichte, die aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden sind (= Natürlichkeitserklärung à la Paulus), 2) Wunderberichte, die aus Reden und Gleichnissen oder aus der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden sind (= Mythenhypothese), 3) solche, die dem Interesse, altteſtamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstammt sind (= Tendenzdichtung), 4) von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen (= psychisch-moralische Kraftbegabung Jesu), 5) Undurchdringliches.

Da von den modernen Theologen die Heilungswunder, zu denen die Teufelaustreibungen gezählt werden, nicht als übernatürliche Wirkungen betrachtet, sondern nur einer außergewöhnlichen, aber natürlichen Geisteskraft Jesu zugeschrieben werden, die Natur- und Auferweckungswunder aber in der Regel als Sagen oder Mythen gelten, ist faktisch der alte Wunderbegriff gefallen. Das wird aber auch von den freisinnigen Theologen unbedenklich zugegeben. So hat z. B. G. Traub scharf zwischen Mirakeln und Wunder unterschieden. Mirakel sind ihm die in den Evangelien berichteten Wunder im dogmatischen Sinne, die

als reine Verstandeswunder unerklärbar und unableitbar sind und nur fälschlich von den Evangelisten und Orthodoxen als Wunder angesprochen werden. Wunder im modernen Sinn sind Fügungen der Vorsehung, so z. B. für fromme Eltern die Geburt ihres Kindes. (Die Wunder im Neuen Testament (1907 [2]) S. 1 ff.; Rade, Das religiöse Wunder und anderes (1909) S. 27.) Wunder im althergebrachten Sinne seien als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, als Aufhebung der Betrachtungsweise, auf der alle geschichtliche Forschung beruht, unmöglich, so schon Spinoza, dann Strauß, Renan, Harnack (Wesen des Christentums S. 17 f.)

Konsequenter, wie diese Theologen, sind freilich die Monisten und Pantheisten, welche die Theorie des „lückenlosen Kausalitätszusammenhangs" auch gegen den transzendenten Gott kehren. In der Tat sind Gott und Wunder Korrelate wie Wunder und Offenbarung (Pohle).

6. Gemäßigt-kritische Wundererklärung.

Gegen die moderne wunderleugnende Kritik nehmen nicht bloß die Katholiken und orthodoxen Protestanten (siehe Samtleben, Die biblischen Wunder, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit, 1909), sondern auch die zahlreichen gemäßigt-kritischen Theologen Stellung.

So hat der Nestor der protestantischen Vermittelungs-Theologen in Deutschland die moderne Wunderleugnung in seinem Leben Jesu I[4], 184 f. in Worten widerlegt, die in ihrer Prägnanz wie die Inschrift eines Leichensteines anmuten:

Der ältere Rationalismus, der noch von der Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und teilweisen Apostolizität unserer Evangelien ausging, mußte sich mit ihren Wundererzählungen durch exegetische Kunststücke und durch Ergänzung ausgelassener Mittelglieder der Erzählung abfinden ... Dieser durch ihre Willkür wie ihre Geschmacklosigkeit gleich berüchtigten Natürlichkeitserklärung ... hatte die unbarmherzige Kritik von Strauß ihr wohlverdientes Urteil gesprochen. Aber sein Versuch, die gesamte evangelische Überlieferung für ein Gewebe mythischer Dichtung zu erklären, war freilich nur möglich, wenn man unsere Evangelien in eine Zeit hinabrückte, in der sie nach glaubhafter Überlieferung nicht entstanden sind und nach dem Selbstzeugnis ihres Wesens und Verhältnisses zueinander nicht entstanden sein können. Das hat die neuere Quellenforschung immer klarer erkannt und

immer zweifelloser herausgestellt. Eben darum aber befindet sich diejenige Kritik, welche jene Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders teilt, in einer eigentümlichen Verlegenheit. Sie mag das Johannesevangelium preisgeben, aber dasselbe enthält des Wunderbaren durchaus nicht mehr als die älteren Evangelien. Sie mag auch in diesen, so viel sie will, auf Rechnung späterer Bearbeitungen setzen, die schon wunderhafte Anschauungen hineintragen in natürliche Vorgänge, aber selbst die Quellen, auf die sie zurückkommt, enthalten immer noch des Wunderbaren genug, in ihren Geschichten erzählt oder in ihren Reden vorausgesetzt. Und den engen Zusammenhang dieser Quellen mit der augenzeugenschaftlichen Überlieferung kann und will auch sie nicht leugnen. Und so bleibt ihr nichts übrig, als zu der altrationalistischen Natürlichkeitserklärung zurückzukehren, die jetzt wieder oft mit einer staunenswerten Naivität, nur noch mit viel raffinierterer Künstlichkeit geübt wird. Es ist aber klar, daß, wie die Wege des Heidelberger Dr. Paulus immer wieder zum Wolfenbütteler Fragmentisten zurückführten, so die seiner modernen Nachfolger zu Renan. Die Natürlichkeitserklärung kann nicht durchgeführt werden ohne Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu oder der ersten Zeugen. Hat jener dem nicht vorgebeugt, daß die einfachsten Hergänge in einer ganz fremdartigen Beleuchtung aufgefaßt wurden, so kann er es nur in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit nicht gemerkt oder aus unlauteren Motiven nicht gewollt haben. Hat er aber das Seinige getan, auch den leisesten Schein des Wunderspuks zu entfernen, so geht derselbe Verdacht nur von ihm auf die Jünger über.

Leider suchen aber gerade diese gemäßigt-kritischen Theologen, wie B. Weiß selbst, Barth, Beyschlag, Furrer, Sanday, Beth auch ihrerseits die Quantität und Qualität der Wunder Jesu vielfach herabzumindern.

So führt Weiß (a. a. O. I, 454 f.) die Heilwunder auf eine körperliche Heilgabe Jesu zurück, die im letzten Grunde nur in der Einzigartigkeit seiner Person, in der vollkommenen Sündenreinheit des Heilandes gefunden werden kann. Meist sei durch seine Berührung zunächst nur ein Heilprozeß eingeleitet worden, der dann auf natürlichem Wege weiter wirkte. Bei den Teufelaustreibungen vermittelte Jesus wunderbare Gotteshilfe. Die Totenerweckungen (I, 540 f.) erfolgten in Weise der Heilwunder

durch eine unmittelbare Gotteswirkung, die durch das Gebet Jesu vermittelt war. Am weitesten entfernt sich B. Weiß von der kirchlichen Auffassung bei den Naturwundern. Da sich Weiß nicht zur vollen Gottheit Jesu bekennt, weist er auch hier jedes Allmachtswunder zurück und sieht z. B. in der wunderbaren Speisung des Volkes nur ein Vorsehungswunder. Gott verschaffte, man weiß nicht wie, vielleicht durch die Freigebigkeit der Brot Besitzenden allen Anwesenden genügend Nahrung. Mit Recht hat man in solchen Erklärungen eine Erneuerung des alten Rationalismus gesehen. Der anfangs des Jahres 1912 gestorbene Verfasser der „Hauptprobleme des Lebens Jesu" (3. Aufl.), Fr. Barth, der, wie ihm nachgerühmt ward, besonnene Bibelkritik mit festem Christusglauben verband, sieht zwar in den Totenerweckungen göttliches Wirken Jesu und nicht Heilungen lauter Scheintoter, auch in den Naturwundern ein „momentanes Verfügungsrecht" über die Kräfte der Natur. Aber beim Fisch mit der Steuermünze (Matth. 17, 23) sei es denkbar, daß Jesus ursprünglich an den Verkaufswert des Fisches dachte und daß ein volkstümlich-bildlicher Ausdruck in der mündlichen Überlieferung zu einem zoologischen Wunder umgestempelt worden ist (² S. 142). So kommen hier wieder Paulus und Strauß zugleich zum Worte.

Die Heilwunder Jesu erklärt Barth aus seiner vollkommenen Willenseinigung mit Gott, also psychisch-moralisch (S. 120ff.)

K. Beth widmete zwei Hefte der Wunderfrage (Bibl. Zeit- und Streitfragen II, 1 (1905) und IV, 5 (1908).

In der ersten Broschüre will Verfasser die evangelischen Wunderberichte historisch klären. Nach Beth sollen die Wunder Jesu nicht den Glauben wecken, sondern höchstens stärken. Die Anschauung der Evangelisten über die religiöse Bedeutung der Wunder Jesu steht also im Widerspruch zur Absicht Jesu (S. 6f.). Es seien auch nicht alle evangelischen Wunder festzuhalten, einige Male seien Verschiebungen eingetreten. So sei die Steuermünze nicht wunderbar beschafft worden. Die Verfluchung des Feigenbaumes sei Jesu unwürdig.

III. Eine grundlegende Apologie der Wunder Jesu.

Überschauen wir die lange Reihe der in den Formen der Wissenschaft auftretenden Gegner, dann könnte man versucht sein, das Wunder nicht mehr für ein zeitgemäßes Beglaubigungsmittel des Christentums zu halten. Ist doch das Wunder, das einst

Mittel der Apologetik war, heute ein Gegenstand, ja ein Streitgegenstand derselben geworden.

Solche wundermüde Stimmen lassen sich nicht selten vernehmen. Nehmt die Wunder fort, und die ganze Welt wird Christo zu Füßen fallen, hielt schon Rousseau für die Meinung der Gewohnheitsphilister (Beth).

Ein O. Pfleiderer hält die Wunder für die härteste Zugabe des Glaubens, für die Klippe, an der nicht wenige in ihrem christlichen Glauben scheitern.

Bitter schrieb selbst der Katholik J. N. Sepp (Deutsche Zeit- und Streitfragen IX, 139/40, S. 53 f.): Der Plunder von Wunder verdeckt uns die wahre Größe des Gottesgesandten von Nazareth.

Aber gerade das neueste mythische Christusbild (Drews) hat gezeigt, daß Christus selbst in Nacht und Nebel sinkt, wenn Menschenwitz die großen Lichter seiner Wunder auslöschen möchte. Am tiefsten hat Strauß die Bedeutung der Wunder erkannt, wenn er schmäht: Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß das Wunder aus der Religion schaffen (Leben Jesu für das deutsche Volk [12], S. XXVIII).

Für die Gottesgläubigen ist auch wirklich das Wunder des Glaubens liebstes Kind und in diesem Sinne auch Vater des Christusglaubens.

Die positiven Protestanten wollen direkt vom Boden der christlichen Heilserkenntnis und Heilserfahrung aus das richtige Verständnis des Wunders gewinnen. Aber dieser mystische Weg wird wenig überzeugen. Es muß der wissenschaftlichen Bestreitung der Wunder Jesu eine wissenschaftliche Verteidigung gegenüber gestellt werden.

Alle die Einwendungen der Wundergegner lassen sich in folgende Leitsätze zusammenfassen: Die Wunder Jesu sind unmöglich, weil auf theistischem und atheistischem (pantheistischem, monistischem) Standpunkt Wunder im theologischen Sinne unmöglich sind. Die Wunder Jesu seien ferner literarisch-geschichtlich und philosophisch, näherhin religionsgeschichtlich, naturwissenschaftlich und medizinisch nicht erkennbar, sie entbehren jedenfalls einer religiösen Beweiskraft.

Wir haben darum im folgenden kurz die Möglichkeit, ausführlicher aber die Wahrheit (die geschichtliche, literarische Bezeugung) und die philosophische Wirklichkeit, schließlich die Beweiskraft der Wunder Jesu gegenüber den modernen Einwendungen sicher zu stellen.

1. Die Möglichkeit der Wunder Jesu.

Ist das Wunder eine übernatürliche Tat Gottes oder Jesu Christi, dann sind Wunder Jesu nur möglich, wenn ein persönlicher Gott existiert, der die irdische Welt kraft seiner Allmacht erschaffen hat und durch die gottmenschliche Vermittlung Jesu die Krone der Schöpfung, den Menschen, durch außerordentliche, übernatürliche Worte und Taten einem über der physischen Weltordnung hinausliegenden Zweck entgegenführen will.

Existiert kein Gott (Atheismus) oder fällt Gott mit der der Natur zusammen (Pantheismus) oder können infolge des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität Naturvorgänge nur wieder in Naturvorgängen ihre Ursache haben (Monismus), dann fällt mit dem Gottesgedanken auch das Wunder. Aber auch auf dem Standpunkt des Theismus, den wir hier voraussetzen, werden Denkschwierigkeiten in der Wunderfrage empfunden.

Jahrhunderte alt ist der Einwand (Spinoza bis Harnack, bis Drews, Der Monismus, 1908): Wenn Gott die eigene Freiheit und Gesetzlichkeit gegen die Natur- und Weltgesetzlichkeit in Gegensatz brächte, müßte dann nicht jede wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich sein?

Aber Gott ist nicht bloß allmächtig, sondern auch allweise und durchbricht die Naturgesetze nicht willkürlich. Gerade der Ausnahmscharakter der Wunder bestätigt die Regel des Naturgesetzes.

Auch der hier nicht zu widerlegende Kritizismus Kants, der eine objektive Erkenntnis der Dinge ausschließt, hält trotz des Postulats vom Dasein Gottes Wunder und Wundererkenntnis für unmöglich. So leugnet auch die von Kant abhängige Ritschlsche Schule bis zur Stunde das äußere Wunder und flüchtet sich zum inneren Wunder, das erlebt werden könne.

In diesem Sinne haben in jüngster Zeit Theologen, wie J. Wendland, Wunderglaube im Christentum (1910), die den religiösen Erfahrungsglauben vertreten, das Recht des Wunders geltend gemacht. Selbst Tröltsch, der den Supranaturalismus des Christentums durch die immanente, religionshistorische Methode erschüttern will, vertritt auf dem Gebiete der allgemeinen Religionsgeschichte die kausale Unableitbarkeit der Religion [1]).

[1]) Hunzinger, Die religionsgeschichtliche Methode (1908). Näheres über die äußeren Wunder siehe S. 46 d unten.

2. Die historische Erkennbarkeit der Wunder Jesu.

Ein Wunder als außergewöhnliche, sinnlich wahrnehmbare Tatsache muß glaubwürdig bezeugt sein, das ist die erste Forderung, wenn wir ein Wunder erkennen und anerkennen sollen.

Die Wunder Jesu sind geschichtlich bezeugt durch die vier Evangelien, aber auch durch gelegentliche sonstige Notizen im Neuen Testament und, nicht zu vergessen, durch die christliche Gesamtüberlieferung aller Jahrhunderte. Wir legen den Ton auf das Zeugnis der vier Evangelien.

An der Schwelle der Beweisführung sei der von D. Hume aufgestellte, von Zeller, Strauß u. a. wiederholte Einwurf gegen die historische Konstatierbarkeit des Wunders zurückgewiesen: Das menschliche Zeugnis für ein Wunder könne auch im besten Falle nur eine moralische Gewißheit verschaffen, die Konstanz der Naturgesetze sei physisch gewiß und erschüttere deshalb tausend menschliche Wunderzeugnisse.

Allein diese Konstanz der Naturgesetze kann schon durch menschliche Eingriffe, z. B. beim Gesetze der Schwerkraft, in ihrer Wirkung aufgehoben werden und das positiv begründete menschliche Zeugnis kann immerhin auch einen wunderbaren, göttlichen Eingriff beglaubigen, da die Konstanz des Naturgesetzes nur durch das rein negative Zeugnis der gewöhnlichen Erfahrung gestützt wird. Darin hat allerdings Hume Recht, wenn er das Prinzip aufstellt: Je seltener ein historisches Vorkommnis, desto unwahrscheinlicher ist es. Wundertatsachen sind an sich weniger glaubwürdig als gewöhnliche historische Tatsachen. Sie müssen also durch stärkere Zeugnisse beglaubigt sein. Es ist hier nicht die Stelle, die Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien zu erhärten, das ist Aufgabe der Einleitungswissenschaft [1]), wir haben aber schon konstatiert, daß heutigentags gerade die vergleichende Religionsgeschichte die Tatsächlichkeit (nicht den Wundercharakter) der Wundervorgänge sichergestellt hat.

Es hieße die Toten nochmals begraben, wollten wir nach unserer geschichtlichen Übersicht über die moderne Wunderbestreitung den Mythizismus eines Strauß, die Tendenzhypothese eines Baur und ähnliche überwundene Systeme widerlegen.

Gerade die moderne Geschichtswissenschaft [1]), die strenge den beglaubigten Wunderbericht: Die Tatsächlichkeit der Vor-

[1]) Siehe auch Bibl. Zeitfr. II 1. 4. 8 9; III 2. Über die Wunderberichte des Johannesevangeliums setze ich das II 2, S. 38 ff. der Bibl. Zeitfr. Gesagte voraus.

gänge an sich und das Werturteil über den Charakter eines überlieferten „Wunders" unterschieden wissen will[1]), hat den Weg gebahnt, auch Wunderberichte, um mit Harnack zu reden, „als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten" (Wesen des Christentums, S. 18).

Um die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunderberichte in volleres Licht zu rücken, wolle man noch folgendes erwägen: Die Wunderberichte sind eng verklammert mit der ganzen Darstellung der Evangelien, insbesondere auch mit den Reden Jesu. Es hieße den ungenähten Rock Christi in Stücke zerschlagen, wollte man die Wunderberichte aus dem Bild Jesu streichen. Gerade das bei den Modernen als die Urquelle verehrte Markusevangelium würde in Scherben zerfallen, wollte man die Wunderberichte herausnehmen. Die Bezeugung der Wunder Jesu ist so vortrefflich, wie bei keiner anderen geschichtlichen Tatsache. Es ist zwar nur die Brotvermehrung von allen vier Evangelien erzählt worden, zwölf Wunder stehen in je drei Evangelien, sechs in je zwei Evangelien und 20 nur in je einem Evangelium, aber gerade diese Verschiedenheit der Berichterstattung bürgt für ihre Wahrheit.

Die einzelnen Evangelisten verfolgten verschiedene Ziele in ihrer Darstellung, daher ihre Verschiedenheit. Es sind auch nicht etwa je ein Gruppe, etwa die Heilwunder mehrfach berichtet, sondern Wunder jeder Klasse sind bald einmal, bald mehrmal berichtet. Tendenziös ist also die kritische Anschauung z. B. Soltaus, die bestbezeugten Berichte sind die über die Heilwunder.

Ganz harmlos sind die von der Kritik aufgebauschten Widersprüche in den Wunderberichten. So berichten Markus-Lukas ausführlich, wie der Gichtbrüchige (Matth. 9, 1—8) auf einem Bett durch eine Dachöffnung vor Jesu Füßen niedergelassen und geheilt wurde, während Matthäus diese äußeren Umstände der Heilung übergeht, ohne dadurch die Seitenreferate irgendwie zu verdächtigen.

Nach Matthäus wurden in Gerasa zwei Besessene geheilt, nach Lukas-Markus je einer, ähnlich ist die Differenz bei der Blindenheilung bei Jericho (Matth. 20, 30 und Parall.). Wir brauchen auch hier nicht künstlich verschiedene Wunder anzunehmen, etwa eine Blindenheilung beim Einzug Jesu in Jericho (Luk.) und

[1]) E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode[5], S. 328 ff. (1909); Hüffer, Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft X, 754 f.

eine Heilung beim Auszug (Matth.-Mark.). Es geben hier die einzelnen Evangelisten verschiedene Überlieferungen wieder, ohne den Wesenskern zu gefährden. (Siehe unten IV, Nr. 34.) Strauß und andere nach ihm wollten auch bemerkt haben, daß die späteren Evangelisten die älteren Berichte immer mehr steigerten. So trat Jesus bei der Heilung des mondsüchtigen Knaben nach Matthäus zu den Volksscharen. Nach Lukas eilte ihm das Volk entgegen und nach Markus zeigte das Volk lebhaftes Erstaunen, als Jesus herankam. Auch der Zustand des Kranken steigerte sich von Matthäus bis Markus. Dieses Kalkul von Strauß ist aber doch durch die modernste Kritik, die Markus die Priorität zuerkennt, gründlich zerstört worden. Die verschiedene Berichterstattung erklärt sich aus der Eigenart der Berichterstatter und ihrer Quellen.

Eine Reihe von angeblichen Widersprüchen, z. B. zwischen den Berichten über die erste und zweite Volksspeisung, über die zwei Tempelreinigungen und andere sogenannte Dubletten-Berichte existieren nur für die Kritik, welche vereinigen will, was nicht zusammengehört.

Wie die Wunderberichte selbst, so erwecken auch die Berichterstatter, die vier Evangelisten alles Vertrauen. Schlicht erzählen sie das Einfachste wie das Wunderbarste im Leben Jesu. Sie erzählen auch vom Unglauben und Mißverständnis der Jünger Jesu (Matth. 16, 8 ff.; 17, 16; Mark. 10, 8 ff.; Luk. 24, 11 ff.; Joh. 20, 25).

Zwei der Evangelisten waren sogar Augenzeugen der Wunder Jesu, Matthäus und Johannes, derselbe Johannes, der (1 Joh. 1, 1 ff.) mit den stärksten Ausdrücken seine Augenzeugenschaft betont. Markus bringt augenzeugenschaftliche Kunde durch Vermittelung des Apostels Petrus und Lukas, der Paulusschüler, beruft sich schlecht und recht sogar auf seine Quellenstudien (Luk. 1, 3).

Es erübrigt, die biblischen Autoren und Jünger dessen, der die Welt sittlich-religiös erneuert hat, auf ihre intellektuelle und moralische Qualifikation zu wahrhaft getreuer Berichterstattung näher zu prüfen.

Auch die Modernen sind in der Literarkritik der Tradition sehr nahe gekommen, und halten dennoch die Wunderberichte für unglaubwürdig und ungeschichtlich.

Als ein holländischer Theologe Harnack vorhielt, eine rückläufige Bewegung zur traditionellen Literarkritik, wie sie Harnack

vertritt, zwinge, die Geschichte des Christentums für supranatural zu halten, erwiderte dieser Gelehrte: Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in bezug auf die Worte und Taten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?

Die modernen Kritiker wiederholen, auf den Spuren von Strauß immer wieder, daß der urchristliche Enthusiasmus zur Verherrlichung Jesu diesen Wunderkranz geflochten. Der urchristliche Glaube habe bald alttestamentliche Wunder auf Jesus übertragen, bald rein natürliche Vorgänge in wunderbares Licht gerückt, bald einfache Gleichnisreden in Wundererzählungen umgestaltet.

Wir antworten: Wie hätten sich in 30—40 Jahren bis zur Entstehung des Grundstockes der Evangelien, wie selbst die Kritiker behaupten, Sage, Legende und Mythus um das Leben Jesu schlingen können?

Wir haben früher gesehen, wie selbst die erbittertsten Feinde Jesu an seine Wunder glaubten. Hätten diese urchristlichen Gegner des Christentums nicht protestiert, wenn die Christen den Nazarener als Wundertäter fälschlich feierten?

Wenn die Sage das Wunderkleid Jesu gesponnen, warum berichten die Evangelisten keine Wundertat Jesu aus seiner Kindheit, wie es doch die apokryphen Evangelien tun?

Wir lesen ferner in den Evangelien, daß die Apostel und ihre Nachfolger ängstlich wachten über die Reinhaltung der Lehrverkündigung Jesu, hätten sie das durch falsche Wunder entstellte Bild Jesu ohne Widerspruch hingenommen? Die Wahrheit der evangelischen Wunder gründet letztlich im Zeugnis der Apostel und im Selbstbewußtsein Jesu selbst.

Die Apostel haben schon durch urkundliches Wort, so Matthäus und Johannes, Petrus und Paulus als Gewährsmänner des zweiten und dritten Evangelisten, Petrus auch in der Apostelgeschichte die Wunder Jesu bezeugt. Wenn Paulus nicht direkt die Wunder Jesu in seinen Briefen erwähnt, so erklärt sich das aus der Eigenart seiner ganzen Predigt. Noch nachdrücklicher wie die anderen Apostel hat aber der Völkerapostel in seinen von aller Kritik anerkannten Hauptbriefen Zeugnis gegeben, daß die Wunder zum Wesen des Christentums gehören. Wenn die Apostel selbst Wunder wirkten (Matth. 10, 1 ff.; Mark. 6, 1; 16, 17 ff.; Luk. 9, 1 f.), wenn der hl. Paulus nach dem

Zeugnis der Apostelgeschichte und insbesondere von 2 Kor. 12, 12; Röm. 15, 18 f.; 1 Kor. 11—13, speziell 1 Kor. 12, 28; Gal. 3, 5 für sich und die übrigen Apostel (2 Kor. 12, 12 die Kennzeichen des Apostolates sind . . .), Zeichen und Wunder bezeugt, dann müssen solche Zeugen, die aus eigener Erfahrung und eigenem Erlebnis heraus sprachen, überwältigenden Eindruck machen.

Daß auch der Heiland selbst für seine eigenen Wunder eintrat, haben wir in anderem Zusammenhang erwiesen (S. 7 f.). Ergänzend sei noch hingewiesen auf den nachdrücklichen Hinweis Jesu auf die zwei Brotwunder (Matth. 16, 8 ff.; Mark. 8, 17 ff.). Der Heiland selbst und seine Apostel konnten aber nicht täuschen, betrügen, diese Wege führen, wie gesehen, zu Renan und Reimarus, d. h. zur Annahme einer sittlich-religiösen Trübung des Charakters Jesu und der Apostel. Es widerstreitet doch auch aller elementaren Logik, daß die Menschheit durch Betrug sittlich-religiös erneuert werden konnte. Gerade die Heil- und Helfers-wunder Jesu haben ja auch um den Heiland die Aureole der schönen Menschlichkeit gewunden.

3. Die philosophische Erkennbarkeit der Wunder Jesu.

Unvermerkt sind wir bereits aus der Wahrheitsbezeugung der Wunder Jesu zu Werturteilen über ihren wunderbaren Charakter, zur Sachkritik, oder kurz gesprochen, zur philosophischen Erkennbarkeit und Glaubwürdigkeit übergegangen.

Gewiß sollte jeder Widerspruch verstummen, wenn wir vom motivierten Zeugnis der Apostel und vom Selbstzeugnis Jesu selbst unmittelbar auf die Wirklichkeit der Wunder Jesu schließen würden.

Allein im Interesse der modernen Kritik haben wir noch eine Reihe Einwendungen gegen den Wundercharakter der geschichtlich bezeugten und beglaubigten Wundertaten Jesu ins Auge zu fassen. Dadurch werden wir zugleich noch tiefer in die Erkenntnis des Wesens der Wunder Jesu eingeführt.

Wir beginnen mit einer religionsgeschichtlichen Würdigung der Wunder Jesu. Es wird eingewendet, die außerchristlichen Wunder sprechen wohl für die Echtheit der Wunder Jesu, sie heben aber wie deren Beweiskraft, so auch ihren Wesenscharakter auf. Nach der religionsgeschichtlichen Betrachtung seien alle gleichen oder verwandten Erscheinungen in den verschiedenen Religionen aus den gleichen Ursachen zu erklären. So seien

auch die Wundersagen aus dem natürlichen Trieb entstanden, das Übernatürliche dem Menschen sinnlich nahezurücken und die Heroen mit Wunderschleiern zu umspinnen.

Allein die evangelischen Wunder sind, wie gesehen, doch ganz anders bezeugt, als die aus der griechischen oder rabbinischen Literatur hervorgeholten Analogien. Durchgreifend ist dann der sachliche Unterschied zwischen den Wundern Jesu und den heidnischen Parallelen. Jesu Wunder sind Werke der Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschen, sie sind nicht unmittelbar zur Verherrlichung oder gar zum persönlichen Vorteil des Wundertäters gewirkt. Jesus hat in der Wüste gehungert, am Kreuze Unsägliches gelitten, er hat aber nicht Steine in Brot verwandelt und ist nicht vom Kreuze gestiegen und hat nicht Rettung aus Todesnot gesucht. Bei den heidnischen und außerbiblischen, apokryphen Wundern steht die Person des Wundertäters im Vordergrund. So verkündet Buddha gleich nach seiner Geburt mit Löwenstimme: Ich bin das Erhabenste, das Beste in der Welt! Dies ist meine letzte Geburt . . . So läßt nach dem apokryphen Thomasevangelium selbst der Jesusknabe einen Kameraden, der ihn beim Laufen an die Schulter stößt, sofort tot umfallen . . . Der fünfjährige Jesus bildet aus Lehm zwölf Sperlinge. Als ihm deshalb vorgeworfen wurde, daß er dadurch den Sabbat entheilige, klascht er, um sein Recht zu beweisen, in die Hände und heißt die Lehmvögel fortfliegen und sie flogen schreiend davon.

Auch die Weise der Wunderwirksamkeit ist in beiden Wundergattungen verschieden.

Buddha kann durch Stampfen auf den Erdboden ein Erdbeben hervorrufen. Apollonius hinwiederum kann ein Gespenst nur mit Hilfe schreiender Menschen verscheuchen (Vit. Ap. II, 7). Äskulap schrieb für seine Heilungen Medikamente vor. Seine Patienten müssen in seinen Tempeln schlafen und durch Träume sich unterweisen lassen. Nach den Petrusakten verkündet ein Säugling auf Petri Geheiß mit lauter Stimme das bevorstehende Strafgericht über den Magier Simon, um diesen zum Wettstreit im Wundertun herauszufordern.

Wie ganz anders tritt der Heiland als Wundertäter auf!

Entscheidend ist aber, daß die außerbiblischen Wundertäter nicht bloß ungöttliche, sondern selbst unmoralische Wunder-

mittel anwenden. So läßt Apollonius von Tyana, als in Ephesus die Pest wütete, einen Greis steinigen, der die Schuld an der Epidemie tragen soll. Als dann der Steinhaufen weggeräumt wurde, lag nicht ein menschlicher Leichnam, sondern ein toter Hund darunter (Vit. Apoll. IV, 11).

Wie ein Blitzlicht beleuchten derartige Eigentümlichkeiten den angeblich übernatürlichen Charakter der außerbiblischen Wunder. Sobald eine außerordentliche Tat auf dem Gebiete der Natur oder des Geistes Gottes unwürdig oder gar unmoralisch oder irreligiös ist, kann von einem Wunder nicht die Rede sein. Die Wunder Jesu stehen in innigster Beziehung zu seiner Gesamtpersönlichkeit, zu seinem messianischen Berufe. Den anderen Heroen haftet das Wunderbare an wie ein äußerer Schmuck. Christi persönliches Leben ist selbst ein Wunder (Seeberg). Gerade der sittlich-religiöse Zweck, die Beziehung zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen erhebt die Wunder Jesu himmelhoch über die außerbiblischen Parallelen. Die religionsgeschichtliche Betrachtung führt uns aber noch weiter.

Der solidarische Zusammenhang der Wunder Jesu mit dem inneren Wunder seiner sittlich-religiösen Persönlichkeit und Berufswirksamkeit eröffnet uns einen Blick in die Menschheitsgeschichte, die mit leuchtenden Lettern von einer weltüberwindenden Bewegung, von einer religiös-sittlichen Wiederbelebung und Erneuerung meldet. Nach einem aller menschlichen Geschichte innewohnenden Gesetz weist aber diese einzigartige, weltgeschichtliche Erscheinung auf eine einzigartige Ursache hin, auf die schöpferische welteinsame Persönlichkeit: Jesus Christus. Alle die Großtaten der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die alles überragende Größe Jesu, seine selbst von der modern-kritischen Religionsgeschichte (Harnack, Wendland) gesicherte Originalität, seine Gründung des Gottesreiches, die Erhabenheit der christlichen Lehre und der unerschütterliche Bestand der Kirche, sie türmen sich hoch und höher und stellen die Wunderfrage auf ein alles überragendes Felsenpiedestal: Das Wunder der Erscheinung Christi muß umflossen sein von wahren, wirklichen Gottestaten.

Ja, Jesus mußte Wunder wirken, wenn er der von den Propheten vorausverkündigte Messias sein wollte (Is. 35, 5 f.; 43, 8 ff.). Die Zeitgenossen des Herrn erwarteten Wunder von Jesus (Matth. 12, 23; Joh. 7, 31 u. a. m.). Wie hätte auch

der Herr Glauben finden können, wenn er nicht seine Gottesherrlichkeit in Wundern erwiesen hätte. Das ganze Leben Jesu, das ganze Christentum bliebe ein Rätsel, wenn Jesus nicht Wunder gewirkt hätte. Das Volk der Juden war ein Volk der Wunder, ein Christus ohne Wunder hätte nicht einmal vorübergehend Eindruck bei diesem Volke erwecken können.

Wie von der religionsgeschichtlichen Hochwarte aus, ist es wenigstens bei den Heilwundern leicht, auch vom medizinischen Standpunkte die außerbiblischen Parallelen als leere Schattenbilder zu erweisen.

Was die moderne Wissenschaft sichergestellt hat, daß Suggestion, Hypnose, Psychotherapie selbst hysterische Lähmungen und schwere Funktionsstörungen oft ganz plötzlich heben kann, das wird auch zur Erklärung der meisten uns überlieferten außerchristlichen Wunderparallelen genügen. So sind z. B. die angeblichen Krankenheilungen am Grabe des jansenistischen Diakons Franz Paris leicht durch die Suggestivtherapie zu erklären, da es sich fast ausschließlich um hysterische oder der Hysterie verwandte Leiden handelte (Pohle). Ähnlich steht es mit den angeblichen Wunderheilungen des Kaisers Vespasian (Tacit., Hist. IV, 81) und mit den Heilungen des Äskulap, des Apollonius von Tyana. Tacitus selbst gesteht auch im ersteren Falle, daß die vom Kaiser Geheilten nach Aussage der konsultierten Ärzte natürlich geheilt werden konnten. Die schlechte Bezeugung der Wunder des Apollonius, des Buddha und des Mohammed wird allgemein zugegeben. Es ist wahr, es werden von Äskulap und Apollonius auch Totenerweckungen berichtet. Aber die Berichte halten der Kritik nicht stand. So ist schon die Darstellung einer Totenerweckung des Apollonius verdächtig, weil sie der evangelischen Erzählung nachgebildet ist. Ein Mädchen wird zu Grabe getragen. Apollonius heißt die Träger stille stehen, berührt die Tote, spricht einige unverständliche Worte und erweckt sie zum Leben.

Skeptisch bemerkt der im Anfang des dritten Jahrhunderts schreibende Biograph des ca. 96 n. Chr. gestorbenen Wundertäters zu dieser Geschichte (Vit. Apoll. VI, 45): Ob er nun noch einen Lebensfunken in ihr vorgefunden, den die Ärzte nicht wahrgenommen — man sagte, der Gott habe sie betaut und von ihrem Antlitz sei ein Dunst aufgestiegen — oder ob er das erloschene Leben wieder zurückrief, sei nicht mehr zu ermitteln gewesen.

Mit Recht hat jüngst auch Reitzenstein auf den in den hellenistischen Wundererzählungen vorliegenden literarischen Stiltypus hingewiesen, der vielleicht manche hier noch obwaltende Dunkelheit lösen wird.

Aber könnten nicht von dieser Erklärung der Wunderparallelen aus bedenkliche Schatten auf die Wunder Jesu selbst fallen? Wenn wir z. B. außerbiblische Suggestionsheilungen annehmen, wäre nicht vielleicht auch, wie die Modernen behaupten, die Heilungen Jesu durch Psychotherapie bewirkt? Könnte nicht gegen die Wirklichkeit der Wunder Jesu das bei den scheinbaren Heilwundern gewonnene Prinzip gekehrt und gesagt werden: Wie bei den Heilwundern könnte die Wissenschaft auch bei den übrigen Wundern Jesu bis jetzt noch unbekannte Erklärungsweisen auffinden?

Schon Spinoza sagte: Wir Menschlein besitzen keine so erschöpfende Kenntnis der Natur, daß wir bestimmen können, wie weit jene Macht und Kraft reicht und was ihr Vermögen übersteigt (Epist. 23). Ähnlich die modernen Kritiker, siehe z. B. Harnack, Wesen des Christentums (S. 18 f.).

Gewiß haben wir keine erfahrungsmäßige Gewißheit, wieweit die Kräfte der Naturdinge, der geschöpflichen Wesenheiten reichen; wir wissen auch nicht, wie etwa übermenschliche Wesen, Engel oder Teufel, in diese geschöpfliche Welt hineinwirken können, aber wir können metaphysisch sicherstellen, daß Geschöpfe und selbst übermenschliche, nichtgöttliche Wesen keine Neuschöpfung von Substanzen hervorbringen, also z. B. nicht Wasser in Wein verwandeln, wirklich Tote lebendig machen können. Wir können also zwar nicht positiv, aber negativ die Grenzen der geschöpflichen Kräfte bestimmen und folgern dann, daß solche übergeschöpfliche Wirkungen, da sie nicht ursachlos geschehen können, Gott selbst zur unmittelbaren Ursache haben müssen.

Jener Einwand kann auch nur in seiner abstrakten Form Schwierigkeiten für das Wunder einschließen. In den konkreten Fällen der Bibel bedarf es nicht einmal der stolzen Wissenschaft unserer Zeit. Die Tausende, welche wunderbar gespeist wurden, konnten doch leicht sich überzeugen, daß die Beschaffung so vieler Brote und Fische nicht auf natürlichem Wege zustande kam. Ebenso konnte die Volksmenge, welche Zeuge der Auferweckung des Jünglings von Naim war, ohne alle Kenntnisse in der Chemie und Biologie die Wirklichkeit des Wunders wahrnehmen.

Immerhin legt uns die moderne Kritik die Pflicht auf, im Lichte der einschlägigen Fachwissenschaften zu prüfen, ob wirklich die einzelnen Wundertypen naturwissenschaftlich und medizinisch, auf unbekannte geschöpfliche Kräfte oder auf die Wundermacht des Gottessohnes hinweisen.

4. Der Wundercharakter der einzelnen Typen der Wunder Jesu.

a) Die Heilwunder.

Es ist kein Zweifel, daß gewisse, gut beglaubigte Heilungsberichte aus Gnadenorten „auf keinem göttlichen Wunder im eigentlichen Sinne beruhen" (Pohle in der Apologetik von Esser-Mausbach, 1911, I, 446). Wie früher gesehen, wollen die Modernen auch die Heilwunder Jesu, diese im Grunde allein noch von ihnen festgehaltenen „Wunder" Jesu als solche Scheinwunder erklären.

Seltsamerweise neigen einige freisinnige Theologen der jüngsten Zeit wieder zur altrationalistischen Ansicht eines Paulus: Jesus wäre ein Wunderarzt, ein Volksarzt gewesen, der sich mit den Kranken in Weise des Arztes beschäftigt hat (Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I, S. 112; Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2] (1904), S. XIII u. a.). Auch die altjüdische und heidnische Beurteilung Jesu als Zauberarzt findet in Schmähschriften noch Verbreitung (H. Tannenberg u. B. Sauberlich-Sommer, Die Bibel . . . (1894).

Schon die altliberalen Theologen protestierten gegen diese Verdächtigung Jesu (Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, 157; auch Bousset, Jesus, 1904, S. 23).

Ebenso sind die magnetischen und spiritistischen Wunderdeutungen zur Zeit aufgegeben (Bonniot, Wunder und Scheinwunder, S. 226 ff.).

Heute heißt die Parole: Jesus war nicht ein gewöhnlicher Arzt seiner Zeit. Jesus hat durch Suggestion, durch Psychotherapie geheilt (Pfleiderer, Harnack, Bousset, Schmiedel, Furrer u. a. m.).

Bei den evangelischen Heilwundern vertrat der Glaube der Kranken die Rolle dessen, der die Suggestion vollzog.

Wie früher gesehen, ist diese neue Therapie von der Schule von Nancy, einem H. Bernheim u. a. in der Fachwissenschaft eingebürgert worden. Wie aber Pohle bemerkt, hat schon Papst Benedikt XIV. in seinem Werke über die Kanonisation der Heiligen auf diese Macht des religiösen Glaubens und Vertrauens auf

die Hilfe Gottes hingewiesen. Nach den Modernen sollen freilich „alle Wunder" von der menschlichen Phantasie (Suggestion, Autosuggestion) herrühren. Und doch warnt Bernheim selbst vor Übertreibungen (Hypnotisme Suggestion . . . 1903 [2], p. 325, 343). Man könne durch Suggestion nicht eine Entzündung auflösen, auch nicht die Entwickelung eines Tumors oder einer Sklerose aufhalten. Die Suggestion könne nicht die Mikroben töten oder die Magengeschwüre zur Vernarbung bringen (p. 325). Viel weniger noch kann diese moralische Therapie die organischen Krankheiten heilen (p. 321 f.). Oft hat die Suggestion selbst im Bereich der funktionellen Störungen nur vorübergehenden Erfolg (p. 355) und die Heilung kann sich Wochen und Monate hinziehen (p. 327). Ja selbst Rückfälle sind nicht ausgeschlossen.

Wie hebt sich gegen diese Geständnisse eines Meisters der Psychotherapie das Heilverfahren Jesu ab! Auch bei den modalen, relativ übernatürlichen Wundern ist der Heiland nicht an die Schranken der Zeit oder der Weise der Heilung gebunden. Jesus heilt auf einen Schlag, ohne Heilmittel, allein durch seinen Willen. Wenn in seltenen Fällen einige äußere Hilfsmittel in Anwendung kamen, so standen sie zur Therapie nicht in kausaler Beziehung. Ein Versagen der Heilkraft Jesu wird ausgeschlossen durch den schweren Vorwurf der Pharisäer, Jesus heile durch den Obersten der Teufel. Von den durch Jesus Geheilten war auch nur ein kleiner Bruchteil durch Suggestion erreichbar: Aussatzheilungen, Fernheilungen, spotten der Psychotherapie. Schon der sittliche Charakter Jesu schließt eine Täuschung der Zeitgenossen durch den Heiland aus. Die modalen Heilwunder stehen dann in unlösbarer Personal- und Realunion mit den Allmachtswundern Jesu (Totenerweckungen, Seewandeln usw.), mit dem ganzen supranaturalen Gehalt des Lebens Jesu, so daß nicht der geringste Schein übrig bleibt, Jesus habe durch Psychotherapie Krankenheilungen erzielt. Gegen diese modernste Wunderdeutung haben zwei Fachleute: der Engländer R. J. Ryle (The neurotic Theory of the Miracles of Healing in The Hibbert Journal, 1907) und Dr. med. Karoline Knur (Christus medicus? 1905) den Wundercharakter der Heilungen Jesu glänzend gerechtfertigt.

Nach Ryle kann nur eine sehr kleine und wenig bedeutende Gruppe von Krankheiten durch Suggestion geheilt werden und

es sei durchaus unbegründet, daß die evangelischen Heilwunder auf natürliche religiöse Einwirkung zurückgehen. Ebenso will Ryle den bei Heilungen Jesu geforderten Glauben von der Psychotherapie wohl unterschieden wissen. Gewiß legte der Herr bei seinen Heilungen größten Wert auf den Glauben, das religiöse Vertrauen. „Es geschehe euch nach eurem Glauben", spricht Jesus zu den Blinden, die geheilt werden wollten (Matth. 9, 28 f.). Wenn du glauben kannst, alles ist möglich dem, der glaubt, vernimmt der Vater des mondsüchtigen Knaben aus dem Munde des Herrn (Mark. 9, 22). Voll gläubigen Vertrauens eilten auch die Kranken zu Jesus. Wenn ich nur sein Kleid berühren kann, dann bin ich geheilt, denkt die Blutflüssige (Matth. 9, 22 ff.). Jesus selbst ist betrübt, wenn er Mangel an Glauben begegnete. Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt (Matth. 14, 31). Ja im Markusevangelium steht sogar aus Anlaß der Zurückweisung Jesu in Nazareth das harte Wort: Jesus konnte daselbst kein Wunder wirken, außer daß er wenige Kranken heilte . . . (Mark. 6, 5 f.). Und Matthäus (Matth. 13, 58) gibt direkt als Grund an: Er wirkte daselbst keine Wunder, ihres Unglaubens wegen.

Gleichwohl darf der von Jesus geforderte Glaube nicht als therapeutischer Heilfaktor angesehen werden. Denn Jesus forderte nicht immer den Glauben der Kranken, oft genügte auch der Glaube der Angehörigen des Kranken (Matth. 8, 5 ff.; Joh. 4, 46 ff.). Die Wundermacht Jesu fand ja selbst nach dem Wortlaut der Markusstelle keine absolute Schranke im Unglauben. Der Glaube, den Jesus forderte, war nur eine religiöse Bedingung seiner Heilwirksamkeit, weil auch die Heilungen im Dienste seines messianischen Berufes stehen sollten. Deshalb wurde auch nur bei Heilwundern, nicht auch bei Totenerweckungen oder Teufelaustreibungen der Glaube, der nicht ein formelles Bekenntnis, sondern nur beginnendes Vertrauen war, vom Heiland gefordert.

Über die übrigen Heilmittel spricht sich Dr. Knur z. B. bei Gelegenheit der Blindgebornenheilung kurz so aus: Die von Christus angewandten „Mittel", das Bestreichen mit Speichel und Erde, das Waschen am Teiche Siloe haben keine ophthalmiatrische Bedeutung. Dasselbe gilt von Mark. 8, 22 f. (S. 27). Mit Nachdruck wendet sich Dr. Ryle gegen das Schlagwort unserer Zeit, die von Jesus Geheilten wären hysterisch gewesen.

Dr. Knur zeigt an der Hand einer Autorität wie Binswanger (Hysterie) die Schwierigkeit einer durchgreifenden Heilung dieses Kreuzes der Medizin. Die Prognose der Hysterie sei meistens ungünstig. Durch hypnotische Suggestivtherapie können höchstens einige Zustandsbilder beseitigt werden. Wenn die Radikalheilung einer schweren Hysterie auf einen Schlag gelingt, dann grenzt das ans Wunderbare. Den Juden hätte auch das Verschwinden hysterischer Einzelsymptome nicht lange imponiert. Was hätten auch die Kranken des Evangeliums für ein Interesse gehabt, Simulanten zu spielen? Invalidenrenten gab es damals nicht.

In peinlich genauer Weise zeigt Dr. Knur, wie höchst unwahrscheinlich es ist, daß der Anteil der Hysterie an den Heilungen des Evangeliums ein großer gewesen. Beim Aussatz könne von keiner Art Hysterie gesprochen werden.

Köstlich persifliert ein englischer Theologe diese neuestens als Panacee gefeierte Suggestivtherapie: Wie glücklich würde ich sein, wenn eines Tages unsere Ärzte durch dieses Jesus zugeschriebene Verfahren den Blinden das Gesicht, den Tauben das Gehör, den Gelähmten die Kraft, den Geisteskranken die Gesundheit vermitteln wollten!

Aber ach, ruft der Gelehrte Bruce aus: Ich erlebe die Zeit nicht, da die Ärzte den Aussatz durch eine Berührung, den Blindgeborenen, den Wahnsinnigen durch ein Wort heilen können (Fillion II, 103 f.).

Die psychisch-moralische Deutung der Wunder Jesu scheint auch durch das Dilemma gerichtet: Entweder besaß Jesu außerordentliche, übermenschliche Heilkraft psychisch-moralischer Art — Supranaturalismus — oder nicht, dann harren die geschichtlichen Heilwunder Jesu noch immer einer befriedigenden Erklärung.

Nur der Vollständigkeit halber seien noch einige *leichte Einwendungen* gegen die Heilwunder Jesu erwähnt.

Ein Engländer Warschauer (Jesus, 1908) meint, wir wissen doch noch nicht, welchen Grad das Fieber, das Jesus geheilt, die Blindheit des Bartimäus und andere Krankheiten erreicht hätten?

Aber die Evangelisten werden doch blind im herrschenden Sprachgebrauch verstanden haben. Manchmal ergibt sich aus dem Zusammenhang die Art, der Grad der Erkrankung, z. B. Luk. 4, 38 (ein großes Fieber).

Aber ist die Heilung auch durchgreifend gewesen? Ist z. B. die Blutflüssige bloß vorübergehend oder dauernd geheilt worden? Der Evangelist Markus sagt doch deutlich (5, 29): Sie fühlte es am Leibe, daß sie von der Krankheit (offenbar dauernd) geheilt sei.

Traub (Die Wunder im Neuen Testamente, S. 40) glaubt eine andere Schranke in Jesu Heilwirksamkeit gefunden zu haben. Der Heiland habe eine große Zahl Krankheiten nicht geheilt. Wir fänden in dem Krankheitsregister der Evangelien keine akuten Krankheiten. Aber wie muß sich derselbe Gelehrte abmühen, die Fieberfälle, die Heilung des Ohres (Luk. 22, 51) u. a. durch verzweifelte Exegese aus dem Wege zu räumen! Zum Überfluß haben wir z. B. Matth. 4, 23 die Notiz, daß Jesus „jedes Siechtum und jede Krankheit im Volke" heilte.

Aber freilich solche allgemeine Angaben sind bei den Kritikern Übertreibungen, so Keim, J. Weiß, Traub u. v. a. Es herrscht seit langer Zeit eine Virtuosität der Rationalisten, die Zahl der Wunder Jesu möglichst zu beschränken. Selbst unter den genau beschriebenen Heilwundern Jesu gäbe es überzählige Wunder, Dubletten (Keim, Geschichte Jesu I, 120; II, 131).

So erwähne Matthäus zwei Blinde, einmal in seinem Wunderzyklus c. 8 und das andere Mal bei Jericho. Ebenso spreche er einmal von einem besessenen Stummen und später von einem besessenen Stummen, der außerdem auch blind war. In beiden Fällen handle es sich um dieselbe Tatsache. Wer könne denn entscheiden, ob die immer voller lautenden Berichte von Besessenen, von Blindgebornen, von Aussätzigen, die Jesus geheilt, auf mehrere oder auf einen einzigen Fall zusammenschrumpfen? Gut bemerkt Fillion (II, 110) zu dieser kritischen Verstiegenheit: Wer weiß, ob nicht alle evangelischen Heilungen auf ein einziges Protoplasma zurückgehen, etwa auf die Heilung eines Blinden!

b) Die Teufelaustreibungen Jesu.

Die moderne Theologie sieht in den Besessenen des Neuen Testamentes physisch Kranke, speziell Geistesgestörte, Irrsinnige, Hysterische, Epileptische, Nervenkranke (siehe etwa Bousset, Jesus 1904, S. 24 f.; Traub, Die Wunder Jesu, S. 32 ff.; Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 37 ff.: Gemütskrankheiten). Wohl habe die alte Auffassung der Kirche, die in der Besessenheit wirkliche Einwohnung des bösen Feindes im Menschen sah, am

Wortlaut der biblischen Erzählungen einen starken Halt (J. Weiß, Protest. Realenzyklopädie [3], Bd. IV, 416 ff.), aber für die biblische Orthodoxie bestehe die unüberwindliche Schwierigkeit, den zeitgeschichtlichen, durch das Weltbild der modernen Naturwissenschaft überwundenen Standpunkt Jesu und der Männer des Neuen Testamentes anzuerkennen und preiszugeben.

Die biblische Zeit habe tieferer medizinischer und psychiatrischer Kenntnisse ermangelt und alle Krankheiten, welche etwas Geheimnisvolles oder vielmehr Unheimliches an sich haben, auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt. Da die Theologen die hier vorliegenden psychischen Tatsachen nicht kompetent beurteilen können, müßten sie Belehrung von den Medizinern annehmen, die in jüngster Zeit gerade diesen Besessenheitserscheinungen ihre Aufmerksamkeit zugewandt hätten.

So haben namentlich die fachmännisch-medizinischen Gutachten der Ärzte Charcot u. Richer (Les démoniaques dans l'art, Paris 1887, S. VI, 136) großen Eindruck gemacht. Nach diesen Autoritäten sind die Besessenheitskrankheiten in den meisten Fällen als schwere Hysterien aufzufassen, mit denen sich, dem Gesichtskreis des Kranken entsprechend, suggestive Wahnvorstellungen vom Besessensein verbunden hätten.

In Deutschland hat Dr. Preuß in einem Artikel: Nerven- und Geisteskrankheiten nach Bibel und Talmud (Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie ... 1899, S. 107 ff.) die Besessenheit als Epilepsie und Geisteskrankheit identifiziert [1]).

Auch die Heilung der Besessenheit durch Jesus ist nach der Kritik natürlich erfolgt, sie geschah durch Suggestionswirkungen, die in der gewaltigen religiösen Erregung des Urchristentums gute Nahrung fanden. Es sei Gottes nicht unwürdig, meint J. Weiß, daß die von ihm gewirkte religiöse Bewegung auf natürliche Weise solche Wirkungen in den Gemütern der Menschen erzielt hat.

In der jüngsten Zeit haben auch nach den Modernen die religionsgeschichtlichen Parallelen der neutestamentlichen Besessenheit die Einzigartigkeit der Besessenheit im Evangelium und den Wundercharakter der Heilungen Jesu erschüttern helfen.

Es haben zahlreiche Gelehrte wie Conybeare (Christian Demonology, Jewish Quarterly Review, Vol. VIII, IX, 1896;

[1]) Ähnlich diagnostizierte Bälz (78. deutscher Naturforscher- und Ärztetag in Stuttgart, 1906); Ebstein, Die Medizin im Neuen Testamente und im Talmud (1903).

Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, 1907; J. Weiß, Realencycl.[3] IV, 416 ff.) eine Fülle von Parallelen aus dem ältesten Christentum, Judentum und Heidentum, insbesondere auch aus Babylonien, Persien, Rußland, Japan zusammengetragen.

Den Großteil dieser Besessenheitsparallelen stellt die hellenistisch-christliche Religionswende am Anfang unserer christlichen Weltära. Eine reichhaltige Sammlung dieser Zeugnisse aus dem hellenistischen Zeitalter hat Julius Tambornino, De antiquorum daemonismo 1908/9) veranstaltet. Namentlich die neuaufgefundenen Zauberpapyri bezeugen den Glauben des Altertums an dämonische Besitzung.

Einzelbeispiele aus der Literatur des Heidentums und Judentums sieh Josephus, Antiq. VI, 8, 2; Lucian, Philopseudes 17; Leben des Apollonius von Tyana von Philostratus III, 38; IV, 20. An letzterer Stelle schildert Philostrat drastisch die Dämonenaustreibung aus einem übermütigen Jüngling. Auf die Bedrohung durch Apollonius verspricht der Dämon flehend, wie ein Gemarteter, den Jüngling zu verlassen und keinen Menschen mehr zu überfallen und fährt dann in eine Bildsäule.

Gegen diese religionsgeschichtliche Instanz haben wir bereits früher Stellung genommen. Es sei noch hervorgehoben, wie die biblischen und heidnischen Besessenheitserzählungen deutliche Unterschiede aufweisen. Wie phantastisch, mit allerlei Aberglaube vermengt sind die Auffassungen der Besessenheit und ihrer Heilung bei den Juden und Heiden! So erzählt z. B. Josephus, Antiq. VIII, 2, 5: Ein Jude Eleazar hielt dem Besessenen in Gegenwart des Kaisers Vespasian einen Ring, unter dessen Siegel eine von Salomon verschriebene Wurzel war, unter die Nase und zog auf diesem Wege den Dämon heraus. Unter Abbeten der salomonischen Zauberformel wurde dann der Dämon beschworen, nie mehr zu dem inzwischen zu Boden gesunkenen Menschen zurückzukehren. Um zugleich den Anwesenden seine Obmacht über den Dämon zu beweisen, stellte ihm sodann Eleazar ein Gefäß mit Wasser hin, das er umstoßen mußte, um so alle zu überzeugen, daß er aus dem Menschen ausgefahren. Und das geschah auch.

Grundverschieden von den heidnischen Parallelen erscheint aber auch die Art, wie Jesus die Besessenen geheilt hat. Jesus heilte im Geiste Gottes (Matth. 12, 28), durch den Finger Gottes (Luk. 12, 20), lediglich durch das Wort (Matth. 8, 16), das drohende herrschergewaltige Befehlswort.

Wie mußten die heidnischen Exorzisten umständliche Manipulationen vornehmen, peinlich genaue Formeln anwenden! Gerade die jüngst entdeckten Zauberbücher geben uns ein anschauliches Bild von dem heidnischen Hokuspokus bei den Exorzismen. So heißt es z. B. in dem „Großen Zauberpapyrus" der Bibliothèque nationale in Paris, den Wessely herausgegeben hat, in der Übersetzung Deißmanns (Licht vom Osten, S. 192): Gegen dämonische Besessenheit. Erprobtes Rezept des Pibechis (eines Zaubermeisters).

Nimm Öl von unreifen Früchten nebst der Pflanze Mastigia und Lotosmark und koche es mit Majoran (dem nichtfarbigen) und sprich: Joel, Ossarthiomi, Emori, Theochipsoith, Sithemeoch, Sothe, Joe, Mimipsothiooph, Phersothi AEEIŌYŌ Joe, Eochariphtha: Fahre aus von N. N. Und so geht der Unsinn seitenlang weiter.

Wertvoll sind die religionsgeschichtlichen Parallelen nur für die historische Sicherstellung der biblischen Besessenheitserzählungen.

Um der Konsequenz, daß der Wortlaut des Evangeliums übernatürliche Heilungen Jesu bezeugt, aus dem Wege zu gehen, haben nun die älteren Rationalisten wie Paulus, Schleiermacher, Neander, Schenkel die Ansicht vertreten, der Heiland habe sich dem zu seiner Zeit herrschenden Dämonenglauben akkommodiert, ohne ihn zu teilen.

Allein Jesus hat an die persönliche Existenz der Teufel und an die Besessenheit wirklich geglaubt. So hat er nicht etwa die besessenen Menschen, sondern den in ihnen wohnenden und wirkenden Dämon bedroht (vgl. Mark. 1, 25; 5, 13; 9, 24 u. Parall.). Ebenso hat der Heiland Besessenheit und Krankheit ausdrücklich unterschieden (z. B. Luk. 13, 32). Als ihn seine Feinde in der Beelzebubrede des Bundes mit dem Teufelreich beschuldigten, bestritt er nicht die Existenz, die Realität der Besessenheit und der Dämonen, sondern geht von dieser Tatsache aus und verlangt nur von den Pharisäern die gleiche Beurteilung, die sie ihren Schülern und Anhängern, die ebenfalls Exorzismen ausüben, zubilligen (Matth. 12, 27 f.). Sein Pathos steigert sich zu der Höhe, daß unter der Erschütterung des Satansreiches die Gottesherrschaft ihren Anfang genommen (Matth. 12, 29).

Die Beelzebubrede gipfelt aber in dem Gleichnis von der Besiegung des Starken, des Teufels, durch den Stärkeren, d. i. Jesus. In ihm selbst, in seinen Siegen und Triumphen ist also

die Sehnsucht der Jahrhunderte, die Verwirklichung des Reiches Gottes gekommen (Matth. 12, 29 ff.). Den auf die Mission ausgesandten Jüngern überträgt der Herr ausdrücklich die Gewalt, die Dämonen auszutreiben (Matth. 10, 1. 8 u. Parall.). Als dann die Jünger zurückkehrten, verkündigten sie dem Meister freudestrahlend: Auch die Dämonen sind uns in deinem Namen untertan (Matth. 11, 1). Und in einer gewaltigen Gemütsbewegung bricht der Jubel des Herrn in die Worte aus: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen. Sehet, ich habe euch Macht gegeben, über Schlangen und Skorpionen zu wandeln und über alle Gewalt des Fleisches (Luk. 10, 18 ff.).

So tief ist also der Dämonenglaube im Selbst- und Berufsbewußtsein Jesu verankert, daß es Lebendiges scheiden hieße, wollte man Jesus nur im erborgten Gewande des Exorzisten auftreten lassen. Jesus hat sich also nicht wie etwa der Irrenarzt dem Wahne des Kranken anbequemt, um ihn nicht zu erzürnen. Wenn der Heiland auf die Dämonen kraftvoll einwirkt, dann ist es der hl. Ernst des Mannes, der um eine Seele ringt (Barth).

Würde eine solche Verklammerung des Besessenheitsglaubens mit dem Amt und Selbstbewußtsein Jesu nicht vorliegen, dann könnte man immerhin auch hier, wie etwa bei den Hagiographen, annehmen, Jesus habe sich bloß secundum apparentiam, nach Weise seiner zeitgenössischen Umgebung ausgedrückt. Die Realität der Wunder bliebe selbst dann gewahrt, wenn Jesus und die hl. Autoren wie in anderen naturwissenschaftlichen Fragen auch hier als Kinder ihrer Zeit sprächen und schrieben.

In diesem Sinne hat Barth (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu[2] S. 132) in der Beurteilung der biblischen Besessenheit ein naturwissenschaftliches Problem gesehen. Da die Offenbarung, Jesus selbst, eine wissenschaftliche Förderung solcher Streitpunkte nicht bringen sollte, existierte für den Heiland die Frage, ob die Besessenheit eine natürliche Ursache hatte, überhaupt nicht. Von der tiefen Wahrheit, daß alle Geistesstörung mit der sittlichreligiösen Verkümmerung zusammenhängt, lebhaft durchdrungen, schritt Jesus zum Werke, die Menschen von der inneren Verhaftung an die Sünde zu befreien und in der zeitgeschichtlich bedingten Form der Dämonenaustreibung Seelen- und Leibesnot zu heilen. Durch religiöse Einwirkung hob der Heiland auch den physischen Erregungs- und Zerrüttungszustand.

Nun ist es ja selbst katholischen Theologen geläufig, im menschlichen Wissen Jesu gottgesetzte, auf freiwilligem Verzicht des Gottmenschen beruhende Grenzen anzunehmen (Bibl. Zeitfragen IV, 5, S. 38).

Aber bei den Besessenheitserscheinungen hätte doch Jesus sich nicht bloß dem naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit akkommodiert, er hätte die naturwissenschaftlichen Zeitirrtümer sogar mit grundlegenden religiösen Zeitanschauungen eng verklammert. Die Teufelaustreibungen sind für den Messias zu leuchtenden Zeugnissen für seinen wahren Beruf geworden. Nicht als Kronprätendent wollte Jesus auftreten, nein, zum Sturz des Satansreiches, als Messias im geistigreligiösen Sinn zog er in den Kampf. Die Dämonen sind es, denen zuerst die Messiaserkenntnis aufleuchtet. Wenn auch der Heilige der Heiligen aus unreinem Mund nicht als Messias bekannt werden wollte, gerade die Teufelaustreibungen mußten im Volk den Glauben anbahnen, daß Jesus der wahre Messias ist (B. Weiß, Leben Jesu[4] I, 447 f.).

Die späteren und jüngsten liberalen Kritiker, wie Keim, Renan, Bousset, Soltau, J. Weiß, A. Neumann, Roberts zweifeln deshalb auch nicht, daß Jesus die dämonischen Anschauungen seiner Zeit geteilt hat. Sie ziehen dann die Folgerung, daß Jesus sich hier mit seinen Zeitgenossen geirrt hat. Brutal bemerkt z. B. Roberts: Jesus hatte unrecht. Wenn Jesus Gott wäre, dann wußte er, daß der Besessenheitsglaube seines Volkes ein Irrtum war (Hibbert Journal, Okt. 1909 p. 87, Jan. 1909 p. 365 f.; vgl. Fillion II, 257 A. 1).

Vom modernen liberalen Jesusbild aus, das im Herrn nur einen außerordentlichen, aber im Wissen beschränkten Menschen sieht, steht dieser Auffassung kein Hindernis entgegen. Vom Standpunkt des biblisch-kirchlichen Christus ist freilich dieser Ausweg ungangbar.

Ist aber Krankheit und Besessenheit nach den modernen Forschungen nicht identisch?

Gegen diese seit Hippokrates (400 vor Christus) gelegentlich vertretene, im Rationalismus allbeherrschend gewordene Ansicht, die dann wie bei den Heilwundern mit der Psychotherapie Hand in Hand geht, können wir aber eine Reihe von Momenten geltend machen.

So ist schon bedeutsam, daß im Evangelium die Besessenheit nicht immer mit Krankheit verbunden war. So wird beim Besessenen von Kapharnaum (Mark. 1, 22 ff. u. Parall.) und bei

der Tochter der Kananäerin keine mit der Besessenheit verbundene Krankheit genannt. Wenigstens nach dem Wortlaut dieser Erzählungen werden im ersten Falle die konvulsivischen Zuckungen und das wilde Geschrei dem bösen Geiste zugeschrieben, der noch im letzten Moment an dem Geheilten seine ganze Macht ausüben wollte. Sollte im zweiten Falle das *βεβλημένην* Mark. 7, 30 nicht soviel wie liegend, sondern wie durch eine höhere Macht hingelegt bedeuten (Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, 1910, S. 214 A. 44), so muß auch dieses Moment nicht notwendig als Folge einer früheren Krankheit angesehen werden.

Meist sagen die Verteidiger der Besessenheit, die Evangelien unterscheiden doch zwischen Krankheit und Besessenheit. Aber dieser Beweis wird erst stringent, wenn nachgewiesen werden kann, daß in den hl. Urkunden auch solche Krankheiten von der Besessenheit unterschieden werden, die in denselben Quellen auch als Besessenheit oder mit Besessenheit verbundene Krankheiten eingeführt werden. Das ist aber faktisch der Fall. So berichtet Matth. 4, 24: Jesus heilte mit mancherlei Krankheiten und Peinen Behaftete und Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte. Mondsucht und Lähmungen werden aber nach Ausweis der Evangelien (Matth. 17, 14; Luk. 13, 11 u. a.) mit Besessenheit in Verbindung gebracht.

Es ist auch ganz unmöglich, die Krankheiten, die mit Besessenheit verwechselt worden sein sollen, schärfer zu unterscheiden. Eine große Anzahl von Deutungen liegt vor: Fixe Ideen, Gemütskrankheiten, Hysterien, Wahnsinn, Epilepsie, Neurosen usw.

Vergebens hat Schürer aus der Urquelle Markus herauslesen wollen, daß nur psychische Krankheiten wie Tobsucht und Epilepsie als Wirkung der Besessenheit aufzufassen sind. Erst Matthäus und Lukas hätten auch körperliche Gebrechen wie Blindheit, Stummheit, Rückgratskrümmung auf dämonische Einwirkung zurückgeführt (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1892, S. 633 ff.; vgl. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, S. 374).

Allein auch Markus kennt psychische Krankheiten, die er nicht als dämonische ansieht und andererseits nennt er auch den Epileptischen (Mark. 9, 16) taubstumm.

Doch sollen die medizinischen Fachmänner das Wort haben. Dr. Preuß nennt die biblischen Besessenen Epileptiker und Wahn-

sinnige, nach den Autoritäten Charcot und Richer waren sie mit schweren Hysterien behaftet.

Nun erschöpft aber diese Identifizierung keineswegs alle Fälle. Aber stellen wir uns einmal auf den Standpunkt dieser Fachmänner. Heißt es nicht die Schwierigkeit auf eine andere Stelle schieben, wenn jetzt der Heiland statt *Besessener* etwa *Wahnsinnige* heilte? Die Modernen wollen die Heilung der Besessenen natürlich erklären. Zeigte aber Jesus nicht übermenschliche Kraft, wenn er mit einem Wort solche schwere Leiden heilte?

Wie wäre auch bei Wahnsinnigen ein Anknüpfungspunkt gegeben, eine natürlich-psychologische Einwirkung, wie sie doch bei der angeblichen Suggestivtherapie erforderlich ist? Zudem protestierten die Besessenen gegen ihre Heilung.

Der Diagnose der Ärzte Charcot und Richer können auch andere fachmännische Urteile gegenübergestellt werde. K. Knur wird uns später in der Beurteilung der einzelnen Besessenheitsfälle zur Seite stehen. Hier sei nur hingewiesen auf Dr. Knurs Meinung über die in *allgemeinen* Formeln beschriebenen Besessenheitsheilungen Jesu (Mark. 1, 32 ff.; 1, 39; 3, 11 ff.; Matth. 4, 24; 8, 16; Luk. 4, 40 f.; 6, 18).

Hier müßte es sich um eine Art *hysterischer Epidemie* gehandelt haben (S. 42). Aber diese Annahme widerspreche aller Erfahrung. Es gebe wohl hysterische Epidemien mit Krämpfen, Geschrei und Wahnideen, aber ihre Heilung wäre nicht so einfach. Die Heilung geschehe durch Einzelbehandlung. Vollends eine Blitzheilung en masse auf offener Straße kennen die Annalen der Hysterie nicht. Es wäre wirklich ein Wunder, wenn Jesus eine hysterische Epidemie mit Besessenheitswahn auf einen Schlag und dauernd geheilt hätte.

Gegen die modernen wunderleugnenden Ärzte können auch andere katholische Fachmänner wie Stöhr, Olfers ins Feld geführt werden. So peinlich z. B. Olfers die vermeintlichen Besessenheitsfälle in der Prüfung der hier vorkommenden Krankheitszustände ausscheidet, so entschieden hält er die Möglichkeit dämonischer Besessenheit für alle Zeiten und die Tatsächlichkeit der biblischen Besessenheit fest (Pastoralmedizin S. 127 ff.). Ebenso Stöhr, Pastoralmedizin (S. 394 ff.). Auch katholische Irrenseelsorger, wie Familler (Pastoralpsychiatrie, 1898), Weber (Zwangsgedanken in pastoral-psychiatrischer Beurteilung, 1903) und Heyne (Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen, 1904)

wissen Bibelgläubigkeit mit großer Skepsis in der Annahme dämonischer Besessenheit zu vereinigen. So will Heyne selbst die Besessenheitsfälle unter Bischof Laurent in Luxemburg, die Begebenheiten zu Wemding, die so viel Aufsehen im Zeitungswalde erregten, als hysterische Erkrankungen nachweisen.

Die Inkongruenz freilich, daß zur Zeit Jesu soviel wahre Besessenheitsfälle vorgekommen sein müssen und jetzt nicht mehr, haben die Theologen immer empfunden und aus dem Entscheidungskampfe, der sich damals zwischen dem Messias und seinem Widersacher abspielte, sowie aus dem sittlich-religiösen Geisteszustand jener Fülle der Zeit, vorab im Schicksalslande Palästina, wo die Wellen der Völker, der Kultur, der Religionen dreier Weltteile zusammenschlugen, zu verstehen gesucht.

Unsere spätere Detailbetrachtung der Wunder Jesu wird uns auch noch die exegetisch-theologische Seite der biblischen Besessenheit, welche zur rein medizinischen Beurteilung hinzukommen muß, insbesondere das seltsame Doppelbewußtsein der Besessenen, ihre Furcht vor Jesus und ihre Annäherung an ihn, ferner ihre menschliches Maß überschreitende Messiaserkenntnis vor Augen führen.

Das Schulbeispiel für die Unterscheidung von Krankheit und Besessenheit bildet die am Ostufer des Genezarethsees im Gadarenerland vollzogene Besessenheitsheilung, insbesondere die seltsame Szene mit der Schweineherde, in die mit Jesu Zulassung die aus den Besessenen herausfliehende Legion böser Geister hineinfuhr [1]).

c) Die Totenerweckungen Jesu.

„Aller Vorstellungsmöglichkeit einfach entwachsen" [2]) erscheinen den modernen Kritikern diese Machttaten Jesu. Mit Recht aber haben einzelne Moderne auf die Konsequenz einer solchen Leugnung hingewiesen: Wenn die Totenerweckungen irrige oder verwegene Zutaten der Evangelisten sind, dann müssen auch alle anderen Taten Jesu, selbst seine historische Existenz fallen (Dulk). Wenn die Totenerweckungen in Parabeln oder Symbole aufgelöst werden, dann müssen auch die Heiltaten Jesu bloße Parabeln und Symbole sein. Die literarische Bezeugung ist in beiden Fällen dieselbe.

[1]) Dausch, Über die Besessenheit im Neuen Testament, Theologisch-praktische Monatsschrift 1912, S. 318 ff.

[2]) Otto, Leben und Wirken Jesu, S. 34 f.

Ein Arzt, Dr. Knur, gesteht: Es mag übertrieben klingen, aber für den aufmerksam betrachtenden Arzt sind die Krankenheilungen Christi derart wunderbar, daß von diesen zu den Totenerweckungen nur ein kleiner Schritt ist. Man steht gleicherweise unter dem Eindrucke: Hier ist der Herr über Leben und Tod (S. 74).

Seit den Tagen der alten Rationalisten wiederholten die Zweifler immer wieder die Ausflucht: Die von Jesus zum Leben Erweckten waren bloß scheintot, die Juden gingen mit der Bestattung sehr schnell und unvorsichtig zu Werke.

Ein extremer Kritiker, Schweitzer (Von Reimarus zu Wrede, S. 53), bemerkt treffend zu dieser Annahme: Warum hat Jesus die Leute nicht über das Verbrecherische des zu frühen Begrabens aufgeklärt, statt seine Intimen sogar an Wunder glauben zu lassen?

Diese Erklärung führt also zur sittlichen Verdächtigung Jesu oder seiner Jünger, was uns schon früher als ungangbar erschien.

Wie seltsam wäre es auch, wenn es Jesus immer nur mit Scheintoten zu tun gehabt hätte (Barth)! Die Auferweckung des Lazarus widerstrebt sicher dieser Auffassung. Ein bei Geisteskranken vorkommender Stupor (Scheintod) kann in den neutestamentlichen Fällen nach dem Sachverständigen Dr. Knur nicht vorliegen. Ein solcher Scheintoter geht nicht plötzlich durch eine einfache Anrede in völlige Genesung über, das liegt außer aller medizinischen Erfahrung (S. 72 f.).

Die Totenerweckungen Jesu bieten allerdings der menschlichen Erkenntnis ein vollgerütteltes Maß von Schwierigkeiten. Wunderliche Fragen sind aufgetaucht: Warum hat Jesus seine Wundergabe nicht wertvolleren Gliedern der menschlichen Gesellschaft zugewendet? Ist denen, die bereits den Todeskampf hinter sich hatten, die Wiedererweckung eine Wohltat gewesen? Bestand die Totenerweckung in der Neubildung der Lebensorgane oder in der Wiederherstellung der bereits in chemische Veränderung übergegangenen Organe? Wo war die Seele, als sie zum Leben zurückgerufen wurde? Hatte sie ein Bewußtsein ihres neuen Standes? Können wir Menschen eine Überzeugung vom Tod, von der Auferstehung erlangen?

Wir müssen solche Fragen für mehr oder minder müßig ansehen. Auch diese Klasse von Wundern hat ihre höhere Bedeutung im Rahmen des messianischen Berufes und wir müssen uns mit der Tatsächlichkeit des Wunders begnügen.

Daß die Zeugen der Totenerweckungen sich aber vom Eintritt des Todes, vom Wiedereintritt des Lebens überzeugen konnten, vermag nur zu leugnen, wer auch hier wie bei den Heilwundern maßlose Forderungen stellt. Die Angehörigen, die Mutter, die Freunde, die Diener, die Nachbarn wußten doch, daß der Jüngling, das Mädchen tot war und sie konnten wieder sich überzeugen, daß Jesus ihre Lieben neu zum Leben zurückgerufen.

Beyschlag (Leben Jesu[4] I, 317) und B. Weiß (Leben Jesu[4] I, 540) wollen, um dem menschlichen Verständnis einer Totenerweckung zu Hilfe zu kommen, annehmen, bei den von Jesu Erweckten sei zwar eine Trennung von Leib und Seele d. h. ein wirklicher Tod vorhergegangen, aber die Seele sei noch nicht aus dem Todesschlummer zum Bewußtsein ihrer Jenseitigkeit erwacht gewesen.

Da diese Hypothese zugleich festhält, daß die Gestorbenen nicht durch natürliche Mittel, sondern allein durch unmittelbare Gotteswirkung aus dem Todeszustand zum Leben übergeführt werden konnten, steht dieser Auffassung wohl kein Hindernis im Wege[1]).

d) Die Naturwunder Jesu.

Ins Bereich des Mythischen, des Magischen rücken die Kritiker in erster Linie die Naturwunder, die äußeren Wunder.

Schon religionspsychologisch sollen sie nicht erfaßt werden können. Allein auf theistischem Standpunkt erscheint doch das äußere Wunder nicht schwieriger zu verwirklichen, wie das von den Modernen anerkannte, erlebte und erfahrene Geisteswunder. Es wäre naiver Dualismus, wenn Gott nicht in der Natur, sondern nur in der Sphäre des Geistes wirken könnte.

Auch diese Wunder tragen das Kennzeichen der Wunder Jesu an sich, sie wollen Liebe geben und Hilfe spenden. Aber auch als Machtwunder widerstreiten sie nicht dem Idealbild Jesu, denn gerade diese sinnenfälligsten Wunder lassen die göttliche Wunderkraft Jesu am leuchtendsten hervortreten.

Es kommt schließlich alles darauf hinaus, ob die evangelischen Wunder genügend bezeugt sind. Aber gerade bei diesen sinnenfälligen Dingen, bei denen es sich handelt um Wasser und Wein, um Brote und Fische, um Sturm und Wellen, konnten sich diese Leute aus dem Volke, diese Fischer nicht täuschen.

[1]) Doch sollte B. Weiß II, 394 von hier aus nicht leugnen wollen, daß Lazarus bereits in Verwesung überging.

5. Die Beweiskraft der Wunder Jesu.

Mit E. Renan (Vie de Jésus[13], Préface) bekennen die Modernen: Wenn das Wunder irgend eine Realität besitzt, „dann ist mein Buch ein Gewebe von Irrtümern". Daher der hartnäckige Kampf der modernen Welt gegen die Wunder Jesu. Hier reicht das Göttliche, das Übernatürliche gleichsam greifbar massiv in unsere irdische Welt hinein und heischt Anerkennung der Übernatur, der Majestät Christi und seiner Forderungen. Ist das Christentum in Wahrheit eine göttliche übernatürliche Offenbarung, dann kann es sich nicht bloß auf menschliche Vernunftgründe stützen, dann muß es auf wunderbaren Tatsachen ruhen.

Unter den mannigfachen Einwendungen gegen diese korrelative Wahrheit, die Beweiskraft des Wunders, sei hier das bereits von Lessing erhobene Bedenken erwähnt: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Wenn auch Lessing nicht leugnet, daß Jesus Wunder getan, so bestritt er doch die Beweiskraft dieser Wunder für uns, weil jene Wunder nicht durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen werden (Fonck S. 39).

Auf den Einwand Lessings ist zu erwidern, daß das Geistige sich allüberall im Sinnlichen offenbart, so tritt auch das Höhere, Ideelle in geschichtlich zufälligen Tatsachen hervor, ja in Anbetracht der übernatürlichen Offenbarung muß sich die ewige Wahrheit in geschichtlichen Wundertatsachen kundtun.

Auch die weitere Forderung Lessings, daß auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten Wunder geschehen sind, ist nach dem Glauben der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart erfüllt.

Während die Modernen mit Vorliebe sich auf die Wunder des hl. Rockes von Trier (1891) oder die von Lourdes berufen, um die Wunder Jesu natürlich zu erklären (Bousset, O. Holtzmann, Giran, Dearmer u. a.), möchten katholische Apologeten gerade diese und ähnliche Wunder (die Wunder des hl. Bernhard, die Heilung des P. de Rudder 1875) der Beachtung der Wissenschaft empfehlen, um der wunderscheuen Menschheit mit einem Schlage die Möglichkeit, Erkennbarkeit und Wirklichkeit des Wunders vor Augen zu führen (siehe Pohle S. 466 ff.; Sawicki, Die Wahrheit des Christentums [1911] S. 312; Fillion II, 95 f.).

IV. Die einzelnen Wunder Jesu und die moderne Kritik.

Ein Aufgebot literarisch- und sachkritischer Untersuchungen hat uns das Felsenfundament der Wunder Jesu bauen helfen. Versuchen wir im folgenden auf dieser Grundlage die einzelnen Wunder Jesu näher zu beleuchten. Wir wählen die chronologische Darstellung, weil wir so den äußeren Rahmen, die jeweiligen Umstände der Wunder rascher und anschaulicher zeichnen können[1]). Die Hauptaufgabe bleibt auch hier, die Angriffe auf die einzelnen Wunder Jesu zurückzuweisen.

1. Das Weinwunder zu Kana (Joh. 2, 1—11).

An der Schwelle des öffentlichen Lebens Jesu steht sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Ausdrucksvoll beschreibt der Evangelist, wie der Heiland, als er seine Stunde gekommen sah, das Wasser von 6 steinernen Krügen, deren jeder 2—3 attische Maß à 40 Liter (also zusammen 5 Hektoliter) hielt, „zu Wein gemacht" (Joh. 4, 46). Wie die Großartigkeit, so hebt der Erzähler auch den Wundercharakter des Vorgangs hervor, wenn er bemerkt, die Diener füllten die Krüge mit Wasser bis oben an und der Speisemeister, dieser nüchterne Zeuge, pries die Kostbarkeit des „zu Wein gewordenen Wassers".

Das Wunder diente der Bekräftigung des Jüngerglaubens und bot den Brautleuten Hilfe in peinlicher Verlegenheit.

In diesem hohen Zweck liegt auch das Recht der historischen Auslegung des Wunders, wie sie die Katholiken und positiven Protestanten vertreten.

Ein vom hl. Augustin geprägter Vergleich des Weinwunders mit dem Wirken Gottes im Naturbereich ließ einige protestantische Theologen das Wunder als beschleunigten Naturprozeß begreiflicher machen. Strauß hat diese Erklärung schlagend zurückgewiesen, wenn er daran erinnerte, daß doch hier das Substrat, der Weinstock, fehlen würde (Leben Jesu II, 222). Am Wortlaut des Berichtes scheitern auch andere halbrationalistische Auffassungen, die hier eine bloße Substanz- oder Akzidenzverwandlung, oder ein „Stimmungswunder" oder ein Vorsehungswunder (B. Weiß) sehen wollen.

[1]) Zu Grunde liegt meine Anordnung in Bibl. Zeitfr. IV, 1.

Nur historisches Interesse haben noch die lächerlichen Deutungen eines Paulus: der den Frohsinn fördernde Messias hätte mitgebrachten Wein in die Wassergefäße gießen lassen u. ähnl.

Der Straußschen Mythen-Hypothese, die unsere Erzählung aus Bacchussagen, aus alttestamentlichen Wüstenwundern ableitete, folge der Versuch eines Baur u. Strauß II, mit Hilfe der Hegelschen Kunst aus der Idee des Gegensatzes zwischen A. und N. Testament, zwischen Jesus und dem Täufer unsere Erzählung entstehen zu lassen. Diese allegorische Auflösung der Geschichte hat sich innerhalb und außerhalb der Baurschen Schule erhalten bis in unsere Tage (Holtzmann H. J., Furrer, Loisy); sie scheitert an der Augenzeugenschaft des Erzählers, an der Unwahrscheinlichkeit, jene Gegensätze gerade durch eine Hochzeit und ein Weinwunder dargestellt zu sehen. Mit Recht hat Renan diese Deutung bekämpft: Der Evangelist dachte nicht einmal an jene Idee (Vie de Jésus, 1883, p. 486). Viel empfehlenswerter erscheint dem Franzosen der Ausweg, die Erzählung, die ein offenbares Wunder berichtet, aus der Geschichte des Lebens Jesu stillschweigend auszuscheiden. Das hat auch eine Reihe von Kritikern, wie Schenkel, Wittichen, Delff, Reville, Schmidt, O. Holtzmann, getreulich befolgt.

Gewiß dürfen wir nach dem Vorgang der Väter in den johanneischen Wundererzählungen, so auch hier, nach einer symbolischen und lehrhaften Bedeutung forschen.

An der Schwelle seines öffentlichen Lebens nimmt Jesus, der Bringer des neutestamentlichen Gottesreiches, an einem Hochzeitsmahle, diesem Symbol der himmlischen Freude, teil und spendet als Hochzeitsgabe einen Wunderwein, der in der Eucharistie volle Wirklichkeit werden sollte.

Die geistige Deutung darf aber nicht mit Weiße, Keim die äußere Geschichte durch eine tiefsinnige Geschichte des Geistes ersetzen d. h. in Ideen auflösen, sie darf auch nicht mit Lange, P. Cassel (Die Hochzeit zu Kana, theologisch und historisch in Symbol, Kunst und Legende, 1883) in willkürliche Spielerei ich verlieren.

2. Die johanneische (Joh. 2, 14 ff.) und synoptische (Matth. 21, 12 ff. mit Parallelen) Tempelreinigung.

Seine öffentliche Wirksamkeit begann Jesus in Jerusalem. Der Messias wollte die Entweihung des Heiligtums strafen und ein Bußzeichen aufrichten.

Tage und Monate waren verstrichen, am Karwochmontag früh wiederholte Jesus jene Tempelreinigung und drohte das kommende Gericht über Israel an.

Es haben auch mit den freisinnigen Exegeten positive Theologen, wie Le Camus, Fouard, Godet, Reuß, diese gewaltige Tat des zürnenden Messias durch das majestätische Auftreten, den unwiderstehlichen Eindruck seiner, Gottes Recht wahrenden Persönlichkeit erklären wollen. Aber die überwiegende Mehrzahl der katholischen und konservativ-protestantischen Ausleger — auch Loisy schreibt dem Evangelisten diese Auffassung zu — sehen in dieser Obmacht des in Jerusalem unbekannten Propheten über die zahlreichen Händler und Geldwechsler im Heidenvorhof ein wahres Gotteswunder. Göttliche Macht (*θεία δύναμις*) hielt nach Origenes die Wut seiner Feinde in Schranken. Hieronymus ist ganz besonders über dieses Wunder erstaunt (In Matth. l. 3, 21).

3. Die Heilung des Sohnes des Königlichen (Joh. 2, 46—51).

Rasch verglomm das Frührot des messianischen Wirkens Jesu in Judäa und Samaria. Bei seiner Rückkehr nach Galiläa ging ein im Dienste des Königs Herodes Antipas stehender Beamter den Herrn um Hilfe für sein todkrankes Kind an. Da nur die Not, kein religiöses Interesse diesen Repräsentanten des Galiläerglaubens zu Jesus geführt, wies ihn der Heiland zuerst schroff ab, heilte aber auf das inständige erneute Bitten des Vaters hin den fieberkranken Sohn allein durch das in die Ferne wirkende Heilwort: Dein Sohn lebt d. i. dein Sohn ist geheilt. Eine Bestätigung fand das Wunder durch die Knechte des Königlichen, welche ihrem Herrn entgegen eilten und ihm die volle Heilung des Sohnes meldeten. Noch überraschender aber war für den Vater, daß nach der Mitteilung der Boten das Fieber nicht allmählich, sondern plötzlich und gerade zu derselben Stunde gewichen war, als der Heiland zu ihm gesagt hatte: Dein Sohn lebt. Solch ein Wunder führte den Königlichen und sein ganzes Haus zum vollen Messiasglauben.

Gerade bei diesem Wunder ist jede natürliche, körperlich oder psychisch vermittelte Heilung ausgeschlossen. Auch der beste Heilkünstler, bemerkt ein Arzt (Belcher, Our Lord's Miracles of Healing), kann einen Todkranken nur auf dem Wege allmählicher Besserung zur Gesundheit führen. Selbst die Modernen lächeln über den Einfall eines Paulus, Jesus habe dem König-

lichen Medikamente mitgegeben. Die Auflösung des Berichtes in einen Mythus haben auch Kritiker bekämpft. Denn zwischen dem alttestamentlichen Vorbild der Heilung des Syrers durch Elisäus und unserer Geschichte besteht keine Ähnlichkeit (Keim). Wenn einzelne Kritiker den heilkräftigen Glauben des Sohnes durch den zurückkehrenden Vater erweckt sein lassen, so setzt doch der Bericht die Genesung gleichzeitig mit dem Worte Jesu.

Meistens wollen die Modernen den geschichtlichen Charakter unserer Erzählung bestreiten und den Königlichen, den sie mit dem Hauptmann von Kapharnaum (Matth. 8, 5 ff.) zusammenwerfen, als Typus der Heidenwelt betrachten, die Jesu Heilandswirksamkeit aufsucht. Aber der Herr hat doch die Heiden durch die von ihm ausgesandten Apostel selbst aufgesucht (B. Weiß).

Selbst ein Beyschlag (Leben Jesu [4], I, 255) weist jene bei den Kritikern übliche Identifizierung unserer johanneischen Heilung mit der synoptischen des Hauptmannsknechtes zurück. Beide Erzählungen zeigen durchgreifende Verschiedenheiten: Hier ist Schauplatz Kana, dort Kapharnaum. Ein königlicher Beamter steht einem Hauptmann gegenüber, ein Sohn dem Knecht, ein Jude dem Heiden, ein schwacher unvollkommener Glaube einem heroischen Glaubenswort, eine Fieberkrankheit einer Lähmung.

4. Der erste wunderbare Fischfang (Luk. 5, 1–11).

Gleich nach der Eröffnung seiner galiläischen Reichspredigt berief Jesus die beiden Apostelpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes zur bleibenden Nachfolge. Die schlichte Erzählung bei Matthäus-Markus findet bei Lukas eine Ergänzung, die Petrus und seinen wunderbaren Fischfang in den Mittelpunkt rückt.

Jesus will den Glauben des Apostels prüfen und heißt Petrus nach erfolgloser Nachtarbeit zur weniger günstigen Tageszeit sein Netz auswerfen. Der Gehorsam findet seinen Lohn im wunderbaren Fischsegen: Das Netz war am Zerreißen; nur durch die Mithilfe der schnell herbeigerufenen Zebedaiden konnte der Reichtum geborgen werden; zwei mit Fischen übervoll beladene Barken erreichen mit Not das Ufer. Die im Fischergewerbe aufgewachsenen Jünger zweifeln keinen Augenblick, daß hier ein Wunder geschehen. Petrus betet tief ergriffen die Majestät und Heiligkeit des Herrn an und hält sich unwürdig seiner Gemeinschaft.

Hatte Jesus diese vielen Fische durch ein Allmachtswort erschaffen oder sie nur in das Netz des Petrus getrieben oder n übermenschlichem Wissen den rechten Ort gezeigt? Die Augenzeugen wußten es wohl selber nicht, aber fester als Worte fesselte dieser Machtbeweis Jesu die Jünger, vor allem den künftigen Apostelfürsten, an seine Person. In plastischer Zeichensprache sahen sie sich in ihre neue Berufsaufgabe eingewiesen.

Strauß hat mit Recht die mit Zufall und Selbsttäuschung arbeitende natürliche Erklärung des Paulus zurückgewiesen. Aber auch er will solch ein „zauberhaftes" Wunder nicht anerkennen. Hier habe die Sage der von den beiden ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome von den Menschenfischern einen soliden Leib gebaut. Mit dieser Auffassung stimmen auch Weiße, Keim u. a. überein.

Weite Verbreitung fand in der Tübinger (Lipsius) Schule die allegorische Deutung der lukanischen Erzählung.

Petrus habe lange vergeblich unter Israel gearbeitet und doch keine Menschenseele gewonnen. Auf Jesu Wort fuhr der Apostel in die Heidenwelt hinaus und tat einen großen Fischzug. Da rief er Paulus und Barnabas zur Hilfe. Die zwei Kähne sind die heidenchristliche und die judenchristliche Kirche. Das Netz, das zu zerreißen anfängt, ist der urchristliche Gegensatz zwischen Petrinismus und Paulinismus.

Aber das ist ja „alles geschichtswidrige Phantasterei" (B. Weiß).

Gleichwohl können die Modernen in unserem Bericht keine genauere Darstellung der Petrusberufung sehen, weil die Seitenreferenten das Wunder nicht erzählen. Aber die Petruserinnerungen des Markus übergehen auch sonst solche den Apostel verherrlichende Züge, und Matthäus berichtet ganz summarisch über die Szene.

Wir werden später (Nr. 38) sehen, wie die Kritik im Johannesevangelium Kap. 21, 1—11 den Schlüssel finden will, um den Schleier des Wunderbaren von der Lukaserzählung herabzuziehen.

5. Ein Widerstandswunder zu Nazareth (Luk. 4, 16—30).

Der dritte Evangelist stellt an die Spitze der galiläischen Volkswirksamkeit Jesu die anschauliche Schilderung einer Synagogenpredigt des Herrn in seiner Vaterstadt Nazareth. Der plötzliche Umschlag in der Stimmung der Versammelten hat einzelne Kritiker bewogen, den ersten Teil des Berichtes dem Vor-

frühling der Reichspredigt Jesu, den zweiten Teil der etwa durch Matth. 13, 54 u. Parall. bezeichneten Wende in der galiläischen Wirksamkeit Jesu zuzuschreiben. Zahlreiche positive und moderne Exegeten wollen die sämtlichen synoptischen Berichte identifizieren.

Nur Lukas weiß von der scharfen Kampfesszene in der Synagoge. Die Landsleute erhoben sich unter lautem Geschrei, stießen Jesus zur Stadt hinaus und führten ihn bis zum Rande eines Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war, um ihn hinabzustürzen. Aber der Herr schritt mitten durch ihre Reihen hindurch und zog weiter. Gläubige und ungläubige Ausleger bestreiten, daß hier ein Wunder geschah. Es war die Hoheit seiner Person, die Festigkeit seines Blickes, was den Wutentbrannten imponierte (Godet).

Die Väter, ein Ambrosius, Cyrillus, Beda, ältere und neuere katholische Exegeten (Maldonat, Calmet, Schanz, Knabenbauer, Pölzl-Innitzer, Fillion) stimmen für ein wirkliches Gotteswunder. „Durch ein wunderbares Eingreifen des Herrn wurden die Nazarethaner an ihrem Vorhaben gehindert" (Innitzer). Der konservative Plummer erinnert daran, daß doch die Hoheit und der feste Blick Jesu die Wütenden auch nicht gehindert hat, den Herrn aus der Synagoge zu vertreiben.

Selbst jene kritischen Theologen, welche die Erzählung des hl. Lukas für eine Legende ansehen (Renan, H. J. Holtzmann, Loisy), geben zu, daß der Evangelist ein wirkliches Wunder schildern wollte.

Der klare Wortlaut spricht aus: Jesus bahnte sich wunderbar eine Gasse durch die Wütenden, es ist darum ausgeschlossen, daß Jesus plötzlich unsichtbar geworden. Willkürliche Exegese ist die Annahme, Jesus habe sich durch einen Sprung vom Felsen gerettet. Bis an den Rand des Berges, bemerkt Cyrillus treffend, gibt sich der Heiland widerstandslos der rohen Gewalt hin, dann aber entzog er sich ihnen, sei es durch Festbannung oder Sinnesverwirrung oder Lähmung (Innitzer).

6. Die Heilung eines Besessenen in Kapharnaum
(Mark. 1, 21 ff. mit Lukasparallele).

Nach dem Markusevangelium trat Jesus zuerst in der Synagoge zu Kapharnaum auf und erregte namentlich durch eine Teufelaustreibung außerordentliches Aufsehen.

Das Staunen der Menge über die Lehrweise Jesu ward jäh unterbrochen durch den Aufschrei eines „Mannes mit einem unreinen Geist", der zwar des Heilands Oberherrschaft anerkannte, aber für die bösen Geister, mit denen er sich zusammenschloß, vor Jesus Furcht hatte. In scharfem Tone beschwor der Herr den unreinen Geist, der auf das bloße Befehlswort hin in wildem Geschrei ausfuhr, nicht ohne vorher das arme Opfer gewaltsam hin und her gezerrt zu haben.

Sonderbarerweise machte hier die Deutung eines Paulus, wonach der Besessene an der fixen Idee litt, in der Gewalt des bösen Feindes zu sein und durch Jesus von dieser Einbildung befreit wurde, bis in unsere Tage Schule, so bei Schenkel, H. J. Holtzmann, O. Holtzmann, J. Weiß, A. Loisy (Les évangiles synoptiques I, 450). Einer Legende hätte der urchristliche Gemeindeglaube die Lichter des Wunders aufgesteckt. Auch Strauß sieht in der Erzählung eine Jesus verherrlichende Volkssage. Häufig betrachten die Kritiker unseren Bericht auch für eine Dublette der Gerasenergeschichte, so Keim, H. J. Holtzmann, Wrede. Selbst der positiver gerichtete Beyschlag sieht in der Besessenheit Melancholie, die der Volksglaube für Besessenheit hielt. Bei Anerkennung der Geschichtlichkeit des Wunderberichtes sieht B. Weiß in der Erzählung einen in Einzelheiten freigerichteten Typus der petrinischen Schilderungsweise.

Wer die Worte des Berichtes in ihrem natürlichen Sinn versteht, stimmt mit Dr. Knur: Schon die Dauer der schweren Erregungszustände eines Geisteskranken kann ein Arzt nicht bestimmen, geschweige das hier erzählte Sistieren des pathologischen Erregungszustandes; wir müssen also schon eine wunderbare Radikalheilung annehmen.

7. Die Heilung der Schwiegermutter Petri (Mark. 1, 29 ff. mit Parallelen).

Wie bei Johannes eröffnet auch bei Markus eine Fieberheilung die Reihe der Heilwunder Jesu.

Aus der Synagoge begab sich nämlich der Herr mit den neuberufenen Aposteln in das Haus des Simon und Andreas und wurde von den Jüngern gebeten (Luk.), die an schwerem Fieber darniederliegende Schwiegermutter des Petrus zu heilen. Gerade das heiße und doch wieder feuchte Klima am See Genesaret begünstigte diese Krankheit. Mit der Sachkunde des Arztes

beschreibt Lukas das Fieber, das die Frau ergriffen (*συνέχεσθαι* ebenfalls Terminus) als großes (Gallien).

Anschaulich schildern die Evangelisten, wie der Meister sich dem Bette näherte, die Kranke aufrichtete, indem er ihre Hände ergriff und dem Fieber gebot (nach Lukas schalt Jesus das Fieber ähnlich wie den Dämon des Besessenen in Kapharnaum). Übereinstimmend berichten die Quellen, daß das Fieber alsbald wich und die Geheilte Jesus und seine Genossen beim Mahle bewirten konnte. Wie es scheint, war es auch die Kunde von diesem Wunder, daß nach Ablauf des Sabbaths ganz Kapharnaum vor Petri Haus zusammenströmte und Heilung ihrer Kranken und Besessenen erbat.

Im Grunde vertreten die Modernen noch die Erklärung eines Paulus: Nichts natürlicher wie diese kleine Geschichte. Ein starker Eindruck auf die Nerven kann das Fieber heilen. Nur sagen die Kritiker jetzt: Psychische Kur und sonst nichts! Wie mußte, meint Keim, die Erinnerung an ihre Pflicht als Hausfrau dieser Schwiegermutter des Petrus, den starken Willen gesund zu werden, einflößen! J. Weiß (Die Schriften des N. T. I, 44) nennt das Zauberwort Suggestion als Heilmittel. Freilich weiß auch J. Weiß, daß nur das nervöse Fieber der Suggestion weicht. Der englische Arzt Ryle bestreitet aber, daß unser Fall nervöser Natur gewesen ist und Dr. Knur führt näher aus, daß er nicht die Liste der fieberhaften Krankheiten durchgehen wolle, es genüge hervorzuheben, daß sich die Fieberkurve nicht durch Winke und ähnliches beeinflussen läßt. Wollte man aber annehmen, die Frau hätte als Hysterische Fieber vorgetäuscht, so würde diese Möglichkeit von den meisten Ärzten bestritten. Zudem spricht insbesondere das Alter und die Dienstgefälligkeit der Geheilten gegen die Annahme eines hysterischen Naturells. Die größere Wahrscheinlichkeit spreche also für eine echt fieberhafte Krankheit und somit für außergewöhnliche Heilung (S. 48).

Auch Petrus und seine Umgebung mußten (J. Weiß) die Heilung als übernatürlich betrachten.

8. Die Heilung eines Aussätzigen (Mark. 1, 40—45 und Parallelen).

Schon aus der frühesten galiläischen Wirksamkeit Jesu berichten sämtliche Synoptiker von der wunderbaren Heilung eines Aussätzigen. Obwohl Jesus, wie aus der Beantwortung der Täuferbotschaft Matth. 11, 5 zu schließen, viele Aussätzige geheilt,

erzählen die Evangelisten ausführlich nur von zwei solchen Heilungen (siehe auch Nr. 33).

Diese, besonders in Ägypten und Palästina heimische Krankheit stand, weil leicht übertragbar, unter der Kontrolle des jüdischen Priestertums, dem die Medizinalpolizei oblag (Lev. 13). Im Altertum galt der Aussatz für natürlich unheilbar (4 König. 5, 1 ff.). Es fällt deshalb entscheidend ins Gewicht, daß die neuesten Autoritäten auf diesem Felde (Danielssen, Böck) die Identität der heutigen Lepra mit der biblischen bestätigen. Der Kliniker Lassar bemerkt sogar, daß die dem Altertum gelungene Erkenntnis der Lepraarten geradezu erstaunlich ist. Auch jetzt könnten wir trotz Auffindnng des Leprabazillus keine besseren prophylaktisch-hygienischen Maßregeln als die des Altertums. Auch uns würde die plötzliche Heilung eines vorgeschrittenen Falles mindestens ebenso erstaunen wie die Zeitgenossen Jesu (Knur S. 60 f.).

Da die Symptome dieser Krankheit anatomisch nachweisbar sind und die geschworenen Feinde Jesu sicher etwaige unsichere Diagnosen des Herrn gebrandmarkt hätten, so ist klar, daß wir bei den Aussatzheilungen Jesu vor wirklichen Wundern stehen. Selbst der z. B. von Traub angerufene Medizinalrat Ebstein (S. 46) gesteht, daß nur die allmähliche Heilung von wirklicher Lepra möglich sei. Dagegen heilen auch die leichtesten Fälle von Fleckenlepra nicht aufs Wort.

Die an unserer Stelle zu besprechende Lepraheilung fand statt in einer der galiläischen Städte (Luk.). Nach der Schilderung des Matthäus (8, 2) und Lukas (5, 17) scheint der Aussätzige ganz plötzlich und zum Erstaunen der Jünger in der Nähe Jesu erschienen zu sein. Das Gesetz verbot ja jede Annäherung. Wohl als Arzt fügt Lukas seiner Beschreibung des Hilfesuchenden bei: Er war voll von Aussatz. Die Ärzte beschreiben ja ausführlich diese zuerst in Flecken, dann in Geschwüren hervortretende ekelerregende Krankheit (Knur S. 56 f.).

Zu den Füßen Jesu hingeworfen (die Evangelisten wechseln in der näheren Beschreibung der Ehrfurchtsbezeugung), fleht der Unglückliche, der bereits Kunde haben mußte von den wunderbaren Heilkuren des Herrn: Wenn du willst, kannst du mich reinigen! Der Kranke spielt mit seinem Wort reinigen auf die gesetzliche Unreinheit an, die so schwer auf ihm lag.

Es ist der zweite Evangelist, der Jesu tiefes Mitleid mit dem Armen hervorhebt. Der gute Meister streckte alsbald seine

Hand aus, berührte, die jede Berührung verbietende Gesetzesvorschrift durch seine reinigende Machttat ersetzend, den Aussätzigen und sprach sein Volo, mundare, sein die Bitte des Kranken aufnehmendes Heilungswort. Und sofort trat volle Heilung (Mark., Luk.), volle Reinheit (Matth.) ein. Der Wundertäter hat also ganze Arbeit getan und es geht nicht an, mit B. Weiß die temperamentvollen Worte des Markusevangeliums 1, 44 (Jesus trieb den Geheilten unwillig hinaus) dahin auszulegen: Der Herr tat das, weil er fürchtete, durch die Einleitung des Heilverfahrens sei die Ansteckungsgefahr drohender geworden. Allerdings hat der gesetzestreue Messias dem Geheilten in heiligem Affekt eingeschärft, keine aufsehende Mitteilung von seiner Heilung zu machen und trotz wunderbarer Heilung nicht von der gesetzlichen Vorschrift, insbesondere von der Zeremonie der Reinerklärung durch den bevollmächtigten Priester, sich zu entbinden. Die jüdische Behörde sollte selbst dieses Wunderzeugnis des Messias bestätigen.

Es war ein törichter Einfall, als Paulus dieses Wunder dahin erklärte, der bereits Geheilte wollte von Jesus nur die Bestätigung, daß er rein sei, um sich den weiten Weg nach Jerusalem zu ersparen. Obwohl schon Strauß mit leichter Mühe diese Verkehrung des klaren Wortlauts zurückgewiesen, haben H. J. Holtzmann, Warschauer das Wort: Sei rein, im Sinne des Paulus erklärt. Keim verbindet die Ansicht des Paulus mit der des Strauß, daß hier eine prophetisch-messianische Mythe vorliege. J. Weiß gibt wenigstens zu, daß die Evangelisten eine wunderbare Heilung schildern wollten. Erst die Legende habe daraus ein Wunder gebildet. Eine gerade hier ausgeschlossene psychische Heilung nimmt Soltau an (Hat Jesus Wunder getan?).

9. Die Heilung eines Gichtbrüchigen in Kapharnaum (Mark. 2, 1 ff. mit Parallelen).

Es hieße einer in Zeit, Ort und Umständen lebensvoll geschilderten Geschichte das Herzblatt ausbrechen, wollten wir die Lepraheilung als Mythus betrachten. Da der Geheilte die Freude seines Herzens allüberall verkündigte, konnte der Herr nicht mehr öffentlich die Stadt betreten (Markus) und einige Tage darauf noch mußte infolge des ungeheueren Volksandrangs ein Gichtbrüchiger vom platten Dach des Versammlungshauses aus durch die geöffnete Dachdecke zu Jesus hinabgelassen werden.

Der liebevolle Lehrer belohnt das Vertrauen der vier Männer, die den Kranken so mühsam herbeigebracht, und spricht das auf Menschenlippen unerhörte Wort: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind vergeben. Als jetzt die lauernden Pharisäer und Schriftgelehrten an Jesu Wort Anstoß nahmen, bekräftigte der Herr sein Wort durch die wunderbare Heilung des Gelähmten. Jesus sprach: Steh auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus, und der plötzlich Geheilte vollführte den Befehl. Der Unglaube steht vernichtet. Das Volk ist voll Staunen.

Unsere Modernen lassen sich nicht mehr wie die Pharisäer und Schriftgelehrten durch dieses Wunder gefangen nehmen. Ein Paulus sieht in dem Kranken einen Hypochonder, der sich einbildete, von Gott heimgesucht zu sein. Aber Jesus habe dem Armen Mut eingeflößt. Auf seinen Spuren läßt auch Keim den moralischen Einfluß, das Wort, die Autorität Jesu hier Wunder wirken. Zuletzt war es die allheilende Suggestion (O. Holtzmann, J. Weiß), die diese hysterische Lähmung heilte. Jetzt sei alles klar, wir könnten die schöne Geschichte festhalten und brauchen doch nichts Unbegreifliches anzunehmen. Derselbe Weiß rief einmal bei den Besessenen die Mediziner zu Zeugen: nun der englische Arzt Ryle bestreitet, wie Fillion näher zeigt, entschieden den hysterischen Charakter unseres Gelähmten und Dr. Knur kommt nach langwierigen ätiologischen Untersuchungen über die Paralytici der Evangelien zum Schlusse: Es gibt wohl auch funktionelle Lähmungen, ohne anatomischen Befund (Hysterie, Psychose), aber solche hysterischen Lähmungen kommen selten vor. Doch selbst diese hysterische Lähmungen lassen sich nur durch methodische, psychisch-pädagogische Behandlung (Binswanger) heilen. Sogar Charcot warnt, bei unzweifelhaft psychischen Lähmungen die Rolle eines Thaumaturgen zu übernehmen; es gelte das ganze Ansehen des Arztes.

Christus geht auch nicht vor wie ein Hypnotiseur, er wendet nichts Medizinisches an. Nimm dein Bett und gehe! Das ist alles. Während die psychische Behandlung Rückfälle nicht ausschließt, hören wir hier und sonst nichts von Rezidiven, obwohl doch die Gegner in unserem Falle ganz sicher sich keine Schwäche der Beweisführung entgehen ließen. Gerade die enge Verklammerung unseres Wunders mit seinem Zwecke bürgt auch für die von Strauß und anderen bestrittene Geschichtlichkeit der Erzählung.

10. Der Mann mit der verdorrten Hand (Mark. 3, 1—6 mit Parallelen).

In die Zeit der scharfen Sabbathskonflikte Jesu mit den Juden fällt auch eine Episode, die den Meister auf der Höhe seines Messiasbewußtseins zeigt, während seine Feinde bereits den Tod des Verhaßten betreiben.

Als eines Tages bei einer Synagogenpredigt Jesu die Pharisäer dem Herrn auflauerten, ob er einen Mann, der seine gelähmte Rechte nicht mehr bewegen konnte, am Sabbath heilen würde, hieß er den Kranken in die Mitte treten und fragte seine Gegner, ob es am Sabbathe erlaubt sei, Gutes oder Böses zu tun, ein Leben zu retten oder zu verderben? Auf ihr verlegenes Schweigen sprach der Heiland zu dem Gelähmten: Strecke deine Hand aus. Der Kranke streckte sie aus und die Hand war wiederhergestellt. Durch einen bloßen Willensakt hatte Jesus das Wunder gewirkt. Von da verfolgten ihn die Pharisäer mit tödlichem Haß.

Obwohl so die Erzählung geschichtlich gesichert ist, wiederholt Strauß auch hier mit ermüdender Gleichmäßigkeit seine Mythentheorie, die in einer blassen Ähnlichkeit der Erzählung mit einer alttestamentlichen (3 Reg. 13, 4 ff.) ihre schwache Stütze findet. Was Strauß noch außerdem für ungeschichtlich hält, die Aufstellung des Kranken in der Mitte der Versammlung, hält Keim für durchaus originell.

Einem Paulus fiel hier ein, es handle sich um eine einfache Entzündung, die der Herr durch Heilmittel kurierte. Als er nun in der Versammlung sich überzeugte, daß das Übel beseitigt, ward er wegen dieses Blickes der Sabbathsverletzung angeklagt. Viel überzeugender ist auch die Erklärung einzelner Modernen nicht: Jesus hätte durch Suggestion die geringe Verhärtung geheilt (Keim, H. J. Holtzmann). J. Weiß geht gründlicher zu Wege. Die Tradition hätte irrtümlicherweise mehrere Sabbathheilungen überliefert, obwohl nur eine einzige stattfand. Es sei also unmöglich, den wahren Sachverhalt herauszustellen!

Wir halten es mit der fachmännischen Auslegung. Nach Dr. Knur handelt es sich hier allem Anscheine nach um eine mit Muskelschwund (Atrophie) verbundene Lähmung, sei es spinalen oder peripheren oder neuritischen Ursprungs Solche Lähmungen bieten schlechte Aussicht auf Wiederherstellung der Funktion, jedenfalls kennt sie keine Momentheilung.

Was die Differentialdiagnose der hysterischen Lähmung betrifft, so beruft sich Knur auf Binswanger (Hysterie 402): Auch bei längerem Bestehen der hysterischen Lähmung kommt es in der Regel zu keiner Atrophie der Muskulatur, höchstens zu geringer Inaktivitätsatrophie, nie aber zu atrophischen Veränderungen, welche bei Lähmungen spinalen oder peripheren Ursprungs beobachtet werden.

Oder haben vielleicht die hysterischen Lähmungen des Evangeliums allemal Männer getroffen?

11. Die Heilung des Hauptmannsknechtes (Matth. 8, 5 ff. mit Lukasparallele).

Das an die Bergpredigt sich anschließende Heilwunder wird ohne Gefährdung des Inhalts von Lukas ausführlicher erzählt als von Matthäus. Bei letzterem trifft der wohl im Dienste des Herodes Antipas stehende Hauptmann gleich unmittelbar mit Jesus zusammen, bei Lukas schickt er zweimal Boten zu ihm. Die wunderwirkende Macht des Herrn stellt sich der Hauptmann unterm Bilde seiner militärischen Befehlsmacht dar: Jesus erteilt gleichsam durch seine Boten, die Engel, Befehle an die Krankheiten. Überrascht durch den Glauben dieses Offiziers, dem bereits eine Ahnung von der Einzigartigkeit der Person Jesu aufgegangen war, heilte der göttliche Wunderarzt durch seinen, die körperliche Entfernung durchwaltenden Willen. Zahlreiche Zeugen konnten diese Machttat bestätigen.

Der ältere Rationalismus eines Paulus fabuliert hier, der Herr habe vorher, ehe er selbst zum Kranken eilte, heilkräftige Medizin geschickt. Ein beliebtes Auskunftsmittel datiert seit Strauß, und besteht, wie gesehen, in der Konfundierung unserer Erzählung mit der Heilung des Sohnes des Königlichen, so Hase, die beiden Holtzmann, Loisy.

Wir haben uns dagegen erklärt und damit fällt auch die mythische Ableitung unserer Erzählung von 4 König. 5, 9. Die schwächlichen Versuche eines Schenkel, J. P. Lange, Keim, sei es durch Psychotherapie, sei es durch den Glauben des Vaters oder des Knechtes (Autosuggestion) die plötzliche Heilung der Krankheit zu erklären, mahnen uns an das Urteil der Sachverständigen. Da Matthäus die Krankheit als Lähmung bezeichnet, die mit argen Schmerzen verbunden war, Lukas den kranken Knecht sterbend nennt, so handelt es sich nach Dr. Knur (S. 17 f.) hier um eine mit Störung des Allgemeinbefindens einhergehende

Lähmung, höchst wahrscheinlich zerebraler oder spinaler Natur. Oder sollte auch dieser Hauptmannsknecht ein Hysterikus gewesen sein? Aber Hysterische sind keine angenehme liebe Leute, wie es von diesem Knecht gerühmt wird. Namentlich funktionelle Lähmungen hysterischer Natur sind auch mit schwerer psychischer Degeneration verbunden. Ein bis zum Sterben hysterischer Offiziersbursche scheint auch ein Nonsens. Ganz sicher wäre auch ein solcher nicht aus der Ferne mit einem einzigen Worte geheilt worden.

12. Die Auferweckung des Jünglings zu Naim (Luk. 7, 11—17).

Bald nach der Verwerfung des Pharisäismus und der Berufung der Heiden schritt der Messias, wie uns Lukas überliefert hat, zu einer der gewaltigsten Machttaten.

Als sich Jesus einem südöstlich von Nazareth gelegenen Städtchen, namens Naim (die besten griechischen Handschriften lesen Nain) näherte, trugen sie einen Toten heraus, den einzigen Sohn seiner verwitweten Mutter. Teilnahmsvoll tritt der Fürst des Lebens zur Witwe heran, heißt die Leichenträger stille stehen und spricht das bis in die Unterwelt dringende, majestätische Wort: Jüngling, ich sage dir, stehe auf. Und der Tote hat den Ruf vernommen, richtet sich auf seinem Lager auf und beginnt zu reden. Heilige Furcht betritt alle Anwesenden. Die Dankesstimmung löst sich in einem Lobpreis Gottes aus, der solch großen Propheten seinem Volke geschenkt. Ganz Judäa und die ganze Umgegend hallte wider von dieser Großtat.

Wir haben früher prinzipiell die schwächliche Haltung der Modernen in der Totenerweckungsfrage zurückgewiesen. Es ist nur Verlegenheit, wenn in unserem Falle gegen Lukas die beiden anderen Synoptiker, die von dieser Geschichte hätten erzählen müssen (O. Holtzmann), ins Feld geführt werden. Das Leben Jesu ist so reich an Wundern gewesen (sieh Chorozain, Bethsaida, Joh. 20, 30), daß es töricht ist, die von den einzelnen Evangelisten als Sondergut überlieferten Berichte trotz der besten Bezeugung ins Reich der Fabel zu verweisen.

Die einzelnen Erklärungsversuche eines Paulus (Scheintod), Strauß (Mythe), H. J. Holtzmann (Legende), Loisy (Allegorie) haben ja jedesmal Totengräber gefunden, die vor der Tür standen. Aus dem Zusammenwirken heterogener Motive (dichterische Umbildung oder Nachbildung anderer Erweckungsgeschichten)

kann unsere Erzählung nicht erklärt werden, denn nur durch die Durchsichtigkeit eines bestimmten Motivs kann eine Erzählung als Dichtung sich verraten (B. Weiß).

13. Der besessene Blinde und Stumme (Matth. 12, 22 f.).

In die erregte galiläische Wirksamkeit Jesu fällt auch der Markus 3, 19 ff. anklingende, den Parabelreden (Mark. 4, 1 ff.) vorangehende Zusammenstoß Jesu mit den Pharisäern, die boshafterweise seine Dämonenaustreibungen auf ein Bündnis des Herrn mit dem Teufel zurückführten. Anlaß zu dieser Verleumdung gab die Heilung eines Besessenen, welcher blind und stumm, vielleicht auch, wie die syrischen Übersetzungen hinzufügen, sogar taubstumm gewesen ist. Der Evangelist berichtet kurz: Jesus heilte ihn, so daß der Stumme redete und sah.

Das allgemeine Erstaunen der Volksscharen, die in dem Wunder ein Zeichen der Machtherrlichkeit des Sohnes Davids sahen, rief die Pharisäer auf den Plan, die wohl die außerordentlichen Erfolge Jesu nicht bestreiten konnten, aber durch die schmählichste Verdächtigung seiner Wunderwirksamkeit das ganze Ansehen des Heilandes erschüttern wollten. Mit flammenden Protestworten wies der Herr diese widersinnige Anklage zurück und verkündigte seinen Sieg über den Satan als die Morgenröte des angekommenen Gottesreiches.

Trotz dieses gewaltigen Hintergrundes unserer schlichten Wundererzählung wollen die Kritiker in langer Reihe (von Keim bis Wellhausen und Loisy) die Geschichtlichkeit unseres Berichtes anfechten. Die Erzählung des Matthäus sei eine bewußte Verdoppelung des Matth. 9, 32 ff. berichteten Ereignisses, nur habe der Evangelist hier die Blindheit hinzugedichtet. Diese in jeder Hinsicht unhaltbare Meinung (Zahn) wird schon durch die Erwägung ausgeschlossen, daß die durch Lukas 11, 14 in ihrer Eigenart gestützte Heilung Matth. 9, 32 von unserer Erzählung durchaus abweicht. Wenn Jesus nach Matth. 11, 5 und sonst viele Blinde und Taubstumme geheilt hat, dann geht es nicht an, solche verschiedene Berichte von der Heilung eines Stummen und wieder eines Stummen, der zugleich blind war, willkürlich zusammenzuwerfen. Hält man aber die Geschichtlichkeit unserer Erzählung fest, dann ist auch ausgeschlossen, z. B. mit O. Holtzmann in dem hier vorliegenden Krankheitsbild Narrheit oder Epilepsie zu sehen, wie prinzipiell früher dargelegt wurde. Siehe auch Nr. 19.

14. Die Stillung des Seesturmes (Matth. 8, 23 und Parallelen).

Noch am Abend des Tages, an dem Jesus das Geheimnis des Gottesreichs in Parabeln enthüllte, fuhr der Herr mit seinen Jüngern über den See Genesaret nach dem Ostufer. Während der Fahrt erhob sich plötzlich ein gewaltiger Sturmwind, wie solche auf diesem See infolge seiner Tiefenlage (200 m unter dem Meere) und seiner großen Temperaturgegensätze nicht ungewöhnlich sind. In äußerster Lebensgefahr wecken die Jünger den im Hinterteil des Schiffes schlafenden Meister. Und Jesus bändigte und beruhigte durch ein Allmachtswort den Sturmwind und die wellengepeitschte Wasserfläche.

Das imposante Naturwunder verbreitete aber im Kreis der Anhänger Jesu heiligen Schrecken, licht und lichter wuchs vor ihrem Geiste die Gestalt des Messias, des Herrn der Welt.

Nach den Vätern hat diese Geschichte auch typisch-symbolische Bedeutung. Des Heilands Gottesmacht ist den Lenkern des Schiffleins der Kirche nahe, mögen auch die Wetter der Zeit ringsum heulen und brausen.

Wie stellt sich der Rationalismus zu unserm Wunder? Paulus erzählt das Märchen: Jesus sprach während eines Sturmes zu den Jüngern über die Macht der Elemente. Als bald darauf der Sturm ein natürliches Ende nahm, schrieben die Jünger das seiner Gegenwart zu. Strauß deckt wieder dieses Phantasiestück zu und durchstöbert die heilige und unheilige Literatur, um das mythische Motiv, das auf den Stamm eines wirklichen Vorfalls gepfropft wäre, aufzufinden. Meistens wird die Glaubwürdigkeit des Berichtes kurzerhand geleugnet. Die Kritiker gehen an diesem Wunder stumm vorüber, weil ja nur Gott den Sturm beschwören könne, nicht der Mensch Jesus (Renan, Schenkel), oder sprechen von „Seegeschichten", frommen Legenden (Weiße, Traub), von Poesie (J. Weiß). Ein Vorsehungswunder nimmt B. Weiß an. Das Vertrauen auf die göttliche „Durchhilfe" bewährte sich schließlich. So auch O. Holtzmann, K. Furrer.

15. Die Heilung der Besessenen im Gerasenerlande (Matth. 8, 28 ff. und Parallelen).

Als Jesus nach der Überfahrt im Gebiet von Gerasa oder besser Gadara (Matth.), näherhin in Gergesa (Mark., Luk.) — vielfach mit Kersa identifiziert — gelandet war, traten ihm zwei (Matth.) oder ein (Mark. Luk.) Besessener entgegen.

Deutlich zeigt der Kranke alle Symptome von Tobsucht, aber auch der Besessenheit. Denn in unheimlichem Doppelleben suchte er sich bald Jesu zu erwehren und betete ihn hinwiederum an. Seine Messiaserkenntnis ist um so auffälliger, weil er aller Gemeinschaft und Beeinflussung entrückt war. Wo ist ferner ein Wahnsinniger, der nicht zu bändigen ist durch Ketten und Fesseln? Ehe Jesus durch sein Allmachtswort die Besessenheit heilte, entwickelte sich jene den Modernen so überaus anstößige Szene: Der Messias erlaubt den als ein ganzes Dämonenheer ihm entgegentretenden Besessenheitsgeistern auf ihre Bitten, in eine nahebei weidende Schweineherde zu fahren und diese jetzt gleichsam besessenen Schweine stürzten sich, 2000 an der Zahl, in den See und ertranken.

Die bestens überlieferte Erzählung trägt ein scharfes lokalhistorisches Kolorit; sie ist bezeugt durch die in die Stadt eilenden und die Einwohnerschaft alarmierenden Schweinehirten; sie ist verankert mit der für den Messias hochbedeutsamen Unempfänglichkeit der Gerasener und mit der ebenso charakteristischen Zurückweisung des Genesenen, der in Jesu Gefolge aufgenommen werden wollte.

Gleichwohl wird von den Rationalisten dieses „Prachtstück" (Strauß) unter den Teufelaustreibungen am meisten angefochten, ja verhöhnt.

Strauß sieht hier die Idee mythisiert, daß die Dämonen eines Körpers bedürfen, der ihnen als Organ dient, daß sie ferner an unreinen Orten und Wesen ihr Wohlgefallen haben. Wenn derselbe Mythiker freilich meint, daß die Dämonen sich selbst widersprechen würden, wenn sie zuerst Rettung suchen und dann schmählich zugrunde gehen, so ist zu bedenken, daß auch die Teufel jedes Wesen, hier die Schweine, nur nach ihrer Natur benutzen können, ihnen also nicht Vernunft geben konnten. Es ist auch nirgends bemerkt, daß die Dämonen in den Fluten des Sees mit den Schweinen zugrunde gegangen sind. Die seit Bruno Bauer von Volkmar besonders vertretene allegorische Auffassung, welche in den Besessenen das Heidentum oder gar Paulus sieht, wird selbst von einem Loisy gerügt.

Am meisten findet seit Paulus, Hase, Schenkel die Ansicht Beifall, die Besessenheit sei hier mit Tobsucht zu identifizieren. Auch nach Dr. Knur erinnert unser Fall an die Erregungszustände gewisser Geisteskranken (Katatoniker). Allein die Schil-

derung der Heilung schließe einen „gerade zufällig" einsetzenden Stupor, der eine Heilung vortäuschte, vollständig aus. Ist doch der Geheilte in sein Haus zurückgekehrt und Prediger des Evangeliums im Zehnstädtegebiet geworden.

Gerade die Gadarener Besessenenheilung, insbesondere die kuriose Schweineszene zwingt, Krankheit und Besessenheit zu unterscheiden. Bei dieser Episode ist, wie Knur erklärt, die medizinische Kompetenz zu Ende. Joh. Weiß u. a. betrachten deshalb die über die Krankheitserscheinung hinausgehenden Einzelheiten des Berichtes als Legende, als Mißverständnis der Erzähler. Stereotyp kehrt hier seit L. Heß (1741—1828) der Einfall wieder, der Tobsüchtige habe in einem letzten Anfall sich gegen die Schweineherde gestürzt und so diese den Berg hinunter in den See getrieben. Harnack meint, die Teufel seien nach dem Volksglauben in Gestalt von Schweinen aus den Besessenen gefahren und daraus habe sich dann der Glaube an die Besessenheit der Schweine herausgebildet.

Das Wunder der Tobsuchtheilung wird freilich diese moderne Erklärung doch nicht los. Ebenso ist jene Deutung ohne Vergewaltigung des Textes und der Augenzeugen nicht möglich. Ganz zweifelhaft wäre auf bibelgläubigem Standpunkte selbst der Ausweg, etwaige Verschiebungen des Sachverhaltes der Überlieferung schuld zu geben, so insbesondere die Schweineszene als drastische Illustration der Furchtbarkeit der Sünde und der Machtherrlichkeit Jesu Christi zu deuten. Denn die Hagiographen identifizieren sich mit ihren Quellen. Der „dunkle Punkt" in unserer Erzählung, wie die Dämonen in die Körper von Schweinen eintreten und auf sie wirken können, findet schließlich eine Analogie in der Besessenheit der Menschen, die in der Reihenfolge der Lebewesen ja auch unter den Geistern stehen, und gibt nicht mehr Rätsel auf, als z. B. die Einwirkung des Geistes auf den Körper.

Es bedarf auch die Handlungsweise Jesu, der die Besitzergreifung und Vernichtung der Schweine bloß zuließ, nicht direkt bewirkte, keiner Rechtfertigung. Gerade als Gottessohn konnte der Herr auch sein Obereigentumsrecht geltend machen.

16. Die blutflüssige Frau (Matth. 9, 20 ff. mit Parall.).

Als der Heiland nach seiner Rückkehr aus dem Gerasenerland am Westufer des Sees landete, bat ihn inmitten der Volks-

masse, die ihn erwartete, der Synagogenvorsteher Jairus, seinem todkranken Kind die Hände aufzulegen zur Heilung. Auf dem Hinweg in das wohl in Kapharnaum zu suchende Haus des Jairus drängte sich eine blutflüssige Frau an Jesus heran, um durch Berührung seines Obergewandes Rettung zu finden. Da der Heiland ringsum von der Menge umlagert war, gelang es der Frau leicht, unbemerkt eine der Quasten seines Mantels zu berühren. Ihr Vertrauen ward belohnt, „sogleich hörte der Blutfluß auf und sie fühlte es am Leibe, daß sie von der Krankheit geheilt sei".

Da Jesus den großen Glauben der Frau bekannt machen wollte, fragte er, wer ihn berührt, und die Geheilte gestand zu seinen Füßen die Wahrheit.

Vergebens suchte Strauß aus unserem Heilwunder zu beweisen, daß urchristlicher Aberglaube dem Heiland „unfreiwillige Kuren" zuschrieb. Nach der Darstellung der Evangelisten, meint Hase, gleiche die Heilkraft Jesu einer elektrischen Batterie, die jederzeit Wirkung ausüben konnte So sage der Herr hier, eine Kraft *(δύναμις)* sei von ihm ausgegangen (ähnlich Luk. 6, 19; auch Mark. 3, 10; 6, 56; Matth. 14, 36). Da aber Markus (Lukas) ausdrücklich betont, daß Jesus um die Berührung und die Heilung der Frau von allem Anfang an wußte (Mark. 5, 30), so kann von einer magischen oder magnetischen Heilung nicht die Rede sein. Mit dem Ausdruck *δύναμις* bezeichnet sodann Lukas gern die wunderbare Heilkraft Jesu. Auch der vom Herrn ausdrücklich belobte Glaube der Frau kann kein abergläubischer gewesen sein.

Da Jesus jede medizinische Behandlung unterläßt, verdient die alberne Auslegung eines Venturini, Paulus u. a., der Herr habe heilkräftige Gegenmittel verschrieben, kaum noch eine Erwähnung. Die Modernen stimmen auch lieber für die Psychotherapie. O. Holtzmann spricht von Autosuggestion, was auch Jesus bestätigt habe (dein Glaube hat dir geholfen). So auch J. Weiß. Es ist das die Ansicht, die schon Schenkel u. a. vorgetragen haben.

Die ärztlichen Sachverständigen, ein Dr. Ryle, ein Knur bestreiten freilich eine psychische Heilung des Blutflusses. Wohl leiden auch Hysterische an profusen Genitalblutungen, aber diese nähmen keinen bedrohlichen Charakter an und ziehen sich auch

nicht über zwölf Jahre hin. Das Benehmen der Frau, die heimlich geheilt werden möchte, widerspreche auch einer hysterischen Anlage. Ist aber Hysterie ausgeschlossen, dann stehen wir, sagt Knur, vor einem Rätsel. Die aus Geschwülsten unter der Uterusschleimhaut hervorquellenden Blutungen, die im Laufe der Zeit zu Erschöpfung und Tod führen können, spotten der medikamentösen Therapie, sie können nur durch operative Entfernung der Geschwülste, nicht durch Suggestion geheilt werden. „Die Kraft, die von Jesus ausging" suchen wir vergebens im Register unseres Arzneischatzes (S. 46).

17. Die Auferweckung des Jairustöchterleins (Matth. 9, 18 ff. u. Parall.).

Während Jesus mit der Frau noch redete, empfing Jairus die Trauernachricht vom Tode seiner Tochter. Liebevoll tröstet der Herr den Schwergetroffenen: Jesus will also die Tote erwecken. Im Trauerhaus betrauern bereits Klageweiber und Flötenspieler die Gestorbene. Als der Herr zur lärmenden Menge spricht: Weinet nicht, das Mädchen ist nicht gestorben, es schläft nur, verlachten sie ihn.

Nachdem Jesus die Anwesenden hinausgeschafft, betrat er selbst mit seinen drei vertrauten Jüngern und den Eltern des Mädchens die Totenkammer, nahm das Kind bei der Hand und rief es mit mächtiger Stimme zum Leben. Und alsobald kehrte sein Geist zurück (Luk.), das Mädchen stand auf und der Heiland befahl, ihm zu essen zu geben. Und allgemeines Staunen und Verwundern herrschte.

Daß die Urkunden somit eine Totenerweckung erzählen wollen, leugnet auch die modernste Kritik (siehe etwa J. Weiß) nicht mehr. Aber für J. Weiß besteht nur die Alternative: Entweder wirklicher Tod des Mädchens und dann hier eine Legende, oder eine Heilung, die zu Unrecht für eine Totenerweckung ausgegeben wurde. Aber selbst bei Annahme einer Heilung soll bloß ein legendenumwobener historischer Kern übrig bleiben. Nun ist aber unsere Geschichte enge verknüpft mit der unbestritten historischen Erzählung von der blutflüssigen Frau und selbst ein O. Holtzmann scheut sich, den durch das Markusevangelium verbürgten Bericht für eine Legende zu erklären.

Daß der Name Jairus Lichtbringer bedeutet, die Gestorbene, wie der auferweckte Jüngling der einzige Sohn, die einzige

Tochter und gerade so alt ist als die blutflüssige Frau krank gewesen, nämlich zwölf Jahre, kann doch ernsthaft nicht mit Strauß, Keim u. a. zum Erweis des Mythus angeführt werden.

Die auffälligen Einzelheiten der Darstellung verbieten auch, die Erzählung allegorisch zu deuten (Volkmar) oder mit dem älteren Rationalismus (Paulus, Schleiermacher, Schenkel, Keim), aber auch mit Soltau, O. Holtzmann, Loisy die Gestorbene für scheintot zu erklären. Die schon früher aus medizinischen Gründen zurückgewiesene Scheintodshypothese, diese „ganz miserable Erklärung" (Strauß) möchte sich freilich auf das doppelsinnige Wort: Das Mädchen ist nicht tot, es schläft nur, berufen, allein der Heiland wählte absichtlich das euphemistische, bedeutsame Wort, um jedes Aufsehen von vornherein abzuschneiden und in dem fortgeschrittenen Stadium seines messianischen Lebens jeden Volksenthusiasmus hintanzuhalten. Darum wirkte Jesus das Wunder auch gleichsam bei verschlossenen Türen und schärfte den Teilnehmern so nachdrücklich das Schweigegebot ein. Was hätte diese fast wie Geheimnistuerei anmutende Anordnung für einen Sinn, wenn der Herr bloß eine Scheintote gleichsam vom gesunden Schlaf aufgeweckt hätte?

18. Die zwei Blinden (Matth. 9, 27 ff).

Als Jesus das Jairushaus verlassen und weiter seines Weges zog, riefen zwei Blinde des Davidssohns Hilfe an. Es wird der hochpolitische Zuruf schuld gewesen sein, daß Jesus erst in der Stille des Hauses sich ihrer erbarmte. Da die Blinden die prüfende Frage, ob sie an seine Wundermacht glauben, mit einem lauten Ja beantworteten, gewährte ihnen der Wunderarzt unter begleitender Berührung der Augen und in Worten, die an ähnliche Zusagen erinnern (Matth. 8, 13; 9, 2. 22), die Erfüllung ihres heißen Wunsches. Zürnend schärfte ihnen dann noch der Messias ein, sein stilles Heilandswerk nicht auszuschreien. Aber in der Freude ihres Herzens über das wiedergewonnene Augenlicht vergaßen die Glücklichen das schwerlich verstandene Verbot.

Auf mannigfachen Wegen suchen die Modernen das Wunder zu beseitigen. Die auch hier vorgetragene Meinung, daß Matthäus die Geschichte erfunden oder aus Mark. 8, 22 ff. gebildet habe, um für Matth. 11, 5 eine Unterlage zu schaffen, ist nach Zahn (Matthäusev. S. 384) ebenso töricht, wie die Torheit, die man

damit dem Evangelisten angedichtet hat. Willkürlich ist auch die Ansicht eines H. J. Holtzmann, O. Holtzmann, B. Weiß, unsere Heilung wäre eine Dublette zu der Blindenheilung zu Jericho (Nr. 34).

Paulus und Schule wollen die Krankheit auf eine kleine Augenentzündung herabmindern, die Jesus mit Hilfe einer Augensalbe geheilt. Diese aber auch gar nicht im Text begründete Deutung (Strauß) ersetzte eben der Mythiker durch sein unvermeidliches Sagenmotiv. Andere wollen hier keine vollständige Blindheit sehen, weil die Blinden dem Heiland bis ins Haus nachgingen. Als ob nicht Blinde auf ihnen bekannten Wegen sich leicht zurechtfinden könnten?

Schließlich melden sich auch die Vertreter der Suggestivtherapie. Ein O. Holtzmann zieht Parallelen zu den Trierer Heilungen (1891), ein Soltau zu der Blindenheilung am Grabe des jansenistischen Diakons Paris. Aber selbst wenn jene Parallelwunder durch Suggestion erklärbar wären, so würden doch die Blindenheilungen Jesu, wegen ihrer Verklammerung mit seinen Allmachtswundern und mit seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit nicht als Scheinwunder angesehen werden dürfen. Voraussetzung einer Suggestivtherapie wäre auch nach den ärztlichen Autoritäten der hysterische Charakter der Blindheit.

Nun stimmen aber Dr. Ryle u. Knur überein, daß hysterisch Blinde nicht häufig vorkommen. In ausführlicher Darstellung untersucht namentlich Dr. Knur „die Blinden der Evangelien" (S. 19 ff.) und kommt zu dem Urteil, daß zur Zeit Christi die Zahl der unrettbar organisch Blinden im jüdischen Volk größer war als heutzutage bei uns. Gewiß gab es auch damals eine hysterische Blindheit (Amaurosis hysterica), aber wie bei der hysterischen Lähmung ist auch hier alles unberechenbar. Die Prognose der nie auf das einzelne Symptom der Blindheit beschränkten Hysterie ist eine ungünstige. Die hysterische Blindheit wird auch nahezu ausschließlich bei jugendlichen weiblichen Patienten beobachtet und auch hier selten. Jetzt sollen unter vielen unrettbar Blinden des jüdischen Volkes nur die relativ seltenen hysterisch Blinden an Christus sich gewendet haben. Dabei entspricht das Benehmen dieser blinden Männer und die Behandlung Jesu durchaus nicht dem hysterischen Charakter der Blindheit. Speichel, Erde und Waschen im Siloeteich hätten hysterisch

Kranken eher Krämpfe verursacht als Heilung. Und der Meister widmet sich nicht einmal länger diesen hysterisch Kranken, die in der Regel in der Krankheitskur schwelgen wollen.

Knur schließt: Wie sonst bei den Krankheiten des Evangeliums genügt auch hier nicht die Annahme, die Evangelisten hätten Auswahlheilungen zusammengestellt, sie müßten schon direkt die Berichte gefälscht haben, was der Mediziner anderen Stellen zu widerlegen überläßt.

19. Der stumme Besessene (Matth. 9, 32—34; Luk. 11, 14).

Das segensreiche Tagewerk beschloß aber der Heiland mit der Heilung eines besessenen Stummen oder, was der griechische Ausdruck κωφός auch bedeuten kann: eines Taubstummen.

Plötzlich wird der Kranke in das Haus (wohl das Haus Petri, sein Haus in Kapharnaum) hereingebracht und der Heiland vollzieht, vielleicht ohne andere Zeugen als die Angehörigen des Besessenen, das Wunder. Der Evangelist ist hier noch wortkarger wie in den vorausgehenden Skizzen. Er bemerkt nur, daß der Stumme sofort redete, als der Teufel ausgetrieben war. Die Äußerung des Volkes: So etwas sah man in Israel noch nie, scheint sich auf den ganzen Zyklus von Wundertaten Jesu (Matth. 8, 18—9, 33) zu beziehen.

Ist die Invektive der Pharisäer: Jesus treibt Teufel aus ... an unserer Stelle echt, dann hat der Herr diesmal seine Feinde mit Verachtung gestraft.

Die Modernen haben, wie früher gesehen, freilich ganz willkürlich, dieses Wunder a limine aus dem Wege geräumt, indem sie den Bericht mit Matth. 12, 22 ff. zusammenwerfen. So B. Weiß, E. Reuß u. a.

Während Dr. Knur Matth. 12, 22 einen stuporösen Geisteskranken vermutet, sieht er in unserem Falle einen gewalttätigen, aber mutazistischen Geisteskranken, der Krämpfe hatte. Auch wenn der stumme Besessene ein einfacher Stummer gewesen wäre, so verbliebe doch der Heilung ihr außerordentliches Gepräge. Aber freilich die Evangelisten unterscheiden Stumme und besessene Stumme (Matth. 15, 30).

Prinzipiell bemerkt noch Knur: Die medizinische Kasuistik kenne überhaupt nur unsichere Beispiele von hysterischer Taubstummheit. Nur ganz merkwürdigerweise müßten aber gerade

zur Suggestivheilung disponierte Fälle Christus präsentiert worden sein (S. 37 f.).

20. Der Kranke vom Teich Bethesda (Joh. 5, 2 ff.).

Vor die große Wende in der galiläischen Wirksamkeit Jesu fällt auch die wunderbare Heilung eines 38 Jahre lang krank gewesenen Mannes am Teich Bethesda in Jerusalem.

Soweit nach den spärlichen Andeutungen — lange Dauer der Krankheit, Hemmung in der freien Bewegung — zu urteilen möglich, erkennen die Ärzte auf eine Lähmungskrankheit. Bitter beklagt sich der Kranke, daß es ihm niemals gelinge, den heilkräftigen Sprudel des Bethesdateiches zu erreichen.

In herzlichem Mitleid sucht deshalb der Heiland das Vertrauen des Leidenden zu gewinnen und sprach dann zu ihm das wundermächtige Wort: Steh auf, nimm dein Bett und gehe! Der sofortige Vollzug dieses Befehls war der lauteste Beweis für das Wunder, das Jesus hier gewirkt.

Die Geschichte war aber nur der Auftakt einer großen Selbstbezeugungsrede Jesu, in der sich Jesus in seiner Wunderwirksamkeit und damit nach seiner ganzen Natur und Wesenheit Gott dem Vater gleichstellte.

Der johanneische Wunderbericht erinnert in der Formgebung vielfach an die Heilung des Gichtbrüchigen in Kapharnaum (Matth. 9, 6 und Parallele).

Flugs erklären die Kritiker seit Keim unser Wunder für eine Dublette, die mit jener Erzählung steht und fällt. Aber die zahlreichen Verschiedenheiten beider Berichte hat bereits Chrysostomus herausgestellt. Antiquiert sind die altrationalistischen Einfälle: Der Kranke wäre ein Heuchler, ein Taugenichts gewesen und Jesus habe ihn entlarvt. Die 38 Jahre bedeuten nicht die Krankheitsdauer, sondern die Lebenszeit. Strauß sieht auch in unserer scharf pointierten Erzählung den unvermeidlichen Mythus und eine Reihe der jüngeren Rationalisten ersetzen die Mythologie durch die Allegorie. Der 38 Jahre lang Kranke — das ist das jüdische Volk, das so lange in der Wüste Pharan weilte. Ähnlich Loisy, Heitmüller u. a. Gegen diese typisch-allegorische Auffassung des vierten Evangeliums siehe Bibl. Zeitfr. II, 2.

Da auch die Suggestivtherapie, wie früher gesehen, bei Lähmungen ausgeschlossen ist, kann nur die geschichtliche Deutung befriedigen.

Ein Kernwort in der Selbstbezeugungsrede: Der Sohn macht lebendig, die er will, gibt Dr. Knur Anlaß, aus diesem merkwürdigen Worte Jesu die große These seiner Schrift bündig zu beweisen: Jesus war nicht Arzt vulgo dictu, er war mehr als dies. Ein Arzt, der von sich sagen wollte: Ich mache lebendig, die ich will, wäre im besten Falle ein Betrogener.

Auch Jesus hätte die Worte nicht als Deckmantel für mißglückte Heilversuche gebrauchen können. Sonst wäre sein Ansehen bei den Juden sofort vernichtet gewesen. Führen uns also die Worte auf die metaphysische Höhe des wie Gott selbst frei über Leben und Tod waltenden Gottmenschen, dann ist hier prinzipiell jeder natürlichen, medizinischen Erklärung der Wunder Jesu der Todesstoß gegeben.

21. Die erste wunderbare Speisung des Volkes (Joh. 6 und die synopt. Parall.).

Dieses größte Naturwunder Jesu (Keim) umrahmt die Wende in der galiläischen Wirksamkeit des Messias. Nach Zeit und Stunde vergessender Lehr- und Wundertätigkeit auf den Höhen von Bethsaida Julias nahen sich dem Meister die Jünger und bitten ihn, das Volk zu entlassen, damit es in den nächsten Dörfern und Flecken sich Nahrung kaufe.

In lebhaftem Zwiegespräch zwischen dem Herrn und den Aposteln wird über allen Zweifel sichergestellt, daß nicht mehr als fünf Gerstenbrote und zwei Fische zur Verfügung standen. Auf natürlichem Wege ist eine Befriedigung der Tausende (5000 Männer ohne Frauen und Kinder) rein undenkbar.

Sofort schritt Jesus zum Werke. Nachdem er die Leute gruppenweise auf dem Grase hatte lagern lassen, sprach er den Tischsegen über die Vorräte und ließ sie unter die Menge verteilen. Und alle die Tausende aßen und wurden satt, ja es blieben noch zwölf Körbe voll übrig.

Ein wirkliches Wunder war geschehen. Unsere vier Quellen verbürgen die Tatsächlichkeit, wenn auch über die Weise des Wunders die Ausleger sich nicht einigen können. Ähnlich wie beim Kanawunder wies der hl. Augustin auch hier auf die göttliche Allmacht hin, die in wunderbarer Weise das alljährliche Schauspiel von Saat und Ernte erneuert hat. Freilich fand deshalb nicht, wie einige Protestanten meinten, ein beschleunigter

Naturprozeß statt. Denn Saat und Ernte und Brotbereitung fehlen hier.

Die älteren Rationalisten haben deshalb ein anderes Mittelglied zu dem Text hinzugedacht: Jesus verteilte großmütig seinen geringen Vorrat unter die Menge und seinem Beispiele sind „die übrigen Gelagerten, die Vorräte hatten" gefolgt.

Strauß macht scharfsinnig aufmerksam, daß diese natürliche Erklärung in Wirklichkeit zwei Mittelglieder: ein neues verteilendes Subjekt und ein neues ausgeteiltes Objekt in den Text hineinbringe, während die supranaturalistische nur die Art der Austeilung unerklärt lasse.

Seine pflichtgemäß ans Alte Testament (Ex. 16; Num. 11; 3 Reg. 17, 8 ff.; 4 Reg. 4, 42 ff.) angeschlossene Mythentheorie sündigt freilich noch ärger gegen die schon in den Urquellen bezeugte Erzählung, verkennt auch den durchaus historischen Rahmen unseres Wunders. Das Volk sah in dieser Speisung die messianische Tatensprache und wollte den Spender alles Segens im Leiblichen und Geistigen zum messianischen König proklamieren. Allein Jesus lehnte schroff dieses irdisch-politische Messiasideal ab und zog sich, als seine Vergeistigung des Messiasideales in der eucharistischen Rede einen großen Abfall in seiner Anhängerschaft hervorrief, möglichst von der größeren Öffentlichkeit zurück. Auch die schon früh vorgetragene paraboliſche und symbolische Erklärung des Wunders (Weiße, Renan, Schenkel, Keim) scheitert an diesen geschichtlichen Tatsachen.

Gleichwohl finden die mythische und sinnbildliche Deutung bis in unsere Tage in mannigfach gewendeter Form immer wieder Vertreter. So läßt H. J. Holtzmann auch hier im Wirken Jesu „wahlverwandte Stücke des Alten Testamentes im höheren Stil" erfüllt sein.

Vielfach zeigt sich „völlige Ratlosigkeit" in der Erklärung dieses Wunders (Schleiermacher) oder es wird in salbungsvollen Worten von Jesus gerühmt, daß er, man weiß nicht wie, in solchen schwierigen Fällen das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt hat, die eine große Kinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht (O. Holtzmann).

Auch die Natürlichkeitserklärung des Paulus kehrt wieder, aber verbrämt mit dem Hinweis auf das Vertrauen zur Vorsehung Gottes, die Jesus sicherlich zu Hilfe kommen mußte.

Die katholische Auslegung verschmäht im Gefolge der Väter die sinnbildliche Deutung des Wunders nicht. Sie sieht in der wunderbaren Brotvermehrung, die sie aber in ihrer Tatsächlichkeit festhält, einen symbolischen Hinweis auf das eucharistische Geheimnis, das sich in den Zeichen und Formen des Brotwunders vollziehen sollte.

Wie ferner Christus hier Gewalt über die geschöpfliche Welt bewährte, so läßt der seewandelnde Heiland seine Gewalt über seinen eigenen Leib in der hl. Eucharistie erkennen.

22. Das Seewandeln Jesu (Mark. 6, 47 u. Parall. bei Matth. u. Joh.).

Noch ehe Jesus die Scharen entließ, hatte er die Jünger über den See vorausfahren heißen, damit sie nicht in den Strudel der Volksbegeisterung hineingerissen wurden. Während dann der Heiland auf einem Berg betete, mußten die Apostel, allein mitten auf dem See, mit Wind und Wogen kämpfen. In der Morgenfrühe endlich nahte ihnen der Retter. Jesus kam zu ihnen, über den See wandelnd, und schien an ihnen vorübergehen zu wollen. In der Meinung, ein Gespenst zu sehen, schrien die Geängstigten laut auf, aber der Herr sprach ihnen Mut zu.

Noch ein zweites Wunder geschah. Sobald Petrus den Herrn erkannte, wollte er mit Zustimmung des Heilands über die sturmgepeitschten Wellen ihm entgegenwandeln. Der Mutige hielt sich auch über den Wassern, bis sein Vertrauen wankte. Den Untersinkenden brachte der Herr ins Schifflein, und wunderbar, sobald beide eingestiegen waren, trat große Windstille ein.

Diese wunderbaren Erlebnisse führten bei den Jüngern einen erneuten Fortschritt in der Erkenntnis Jesu Christi herbei.

Auch bei diesem Wunder wiederholte sich der Kreislauf der rationalistischen Deutung. Einem Paulus kam der rettende Gedanke, Jesus sei am Meere (ἐπί mit Genitiv bei Markus und Johannes, mit Akkusativ bei Matthäus) gewandelt, was durch den ganzen Zusammenhang, insbesondere die Petrusepisode ausgeschlossen wird.

Poetische Psalmworte (auch Job 9, 8) von dem über die Wellen schreitenden Jahve wiesen Strauß das mythische Motiv. Andere wie Weiße wiederholen das Wort von der Parabel. Nach J. P. Lange besteht der Kern des Wunders im vollendeten Gleichmut Christi. Ein Königreich um eine natürliche Erklärung hätten nach Keim auch die Frömmsten geboten; er selbst

stimmt für gänzliche Ungeschichtlichkeit des Wunders. Br. Bauer, Schenkel, Delff u. a. gehen lieber dem Bericht ganz aus dem Wege. Auch heute schwanken die Modernen zwischen Paulus, Strauß und Keim hilflos hin und her.

Und doch ist auch unsere Geschichte tief verankert in einer der deutlichsten Situationen im Leben Jesu. Unverkennbar hat die Erzählung auch symbolische Bedeutung: Die Jünger, scheinbar verlassen im Sturme auf dem Schifflein, aber in der Not Christus ihnen nahe — ein Bild der Zukunft der Kirche.

23. Die Tochter der Kananäerin (Matth. 15, 21 ff. mit Markusparall.).

Auf einer Reise ins Gebiet von Tyrus und Sidon bittet den Heiland ein kananäisches Weib fußfällig, ihr Töchterchen (*θυγάτριον*) zu heilen, das einen unreinen Geist hatte. Der Meister schien sich aber den hartnäckigen Bitten der Frau ganz zu verschließen.

In wunderbarer Seelenführung wollte Jesus die Jünger belehren, wie die Frau, die eine Heidin war, durch ihren Glaubensheroismus die gottgesetzte Schranke seiner Heilandswirksamkeit durchbrechen durfte. Groß ist dein Glaube, rief Jesus dem Weibe zu, gehe hin; der Teufel ist von deiner Tochter gewichen.

Und wirklich fand die Mutter, als sie heim kam, ihre Tochter friedlich auf dem Bette liegend und den Teufel ausgefahren.

Die Rationalisten vergessen auch hier nicht ihre altgewohnten Weisen. Paulus träumt von Medikamenten, die Jesus der Frau mitgegeben. Strauß erinnert an die Fernheilung bei dem allerdings schon früher in Dienst gestellten Syrer Naaman, Weiße an eine mißverstandene Parabel.

Geschichtlich könne die Heilung sicherlich nicht sein. Denn sonst hätte doch die Frau sich bedanken müssen bei Jesus (Ammon), die Episode würde auch Jesus inkonsequent erscheinen lassen (Hase). Die allegorische Deutung eines Reuß, Loisy sieht hier einen Hinweis auf die heidenchristliche Mission. A. Reville, J. Weiß kommen über Zweifel und Vermutungen nicht hinaus. Sicher sei nur (J. Weiß), daß Jesus einer Frau Versprechungen gemacht und dieses Versprechen sich überraschend verwirklicht hat, ob durch Zufall, man weiß es nicht! — Die Wahrheit liebt Klarheit.

Der ärztliche Sachverständige Dr. Knur bestätigt die traditionelle Auffassung, wenn er über diese Teufelaustreibung schreibt:

Die Hypnose versagt hier vollständig. Auch der Lückenbüßer Zufall spielt hier eine traurige Rolle... Christus handelt hier auch nicht als Arzt. Er hat die Kranke nicht gesehen, er ordnet keine Therapie an, er heilt sie nur aus der Ferne, wir wissen nicht wie.

Durch Suggestivtherapie der Mutter heilen wir die geisteskranke Tochter nicht. Wir müssen hier schon zugeben, daß uns das medizinische Analogon fehlt (S. 44).

24. Die Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis (Mark. 7, 32 ff.).

Aus der Wirksamkeit Jesu im Ostjordanland, das der Herr nach Tyrus und Sidon besuchte, berichtet uns Markus die umständlich und feierlich verlaufende Heilung eines Taubstummen (μογιλάλος nach dem Sprachgebrauch Is. 35, 6 ganz stumm).

Jesus führte den Kranken abseits von der Menge, legte ihm in jedes Ohr einen Finger und berührte mit Speichel seine Zunge. Dann aber sprach der Heiland, seine Augen zum Himmel erhebend und laut aufseufzend, das Heilwort: Ephpheta, d. h. tue dich auf, und sogleich taten sich seine Ohren auf und löste sich das Band seiner Zunge und er redete recht. Das auch hier eingeschärfte Verbot, das Wunder bekannt zu machen, wurde freilich angesichts der staunenswerten Machttaten Jesu wieder nicht beachtet.

Bei diesem Wunder wie bei der Blindenheilung in Bethsaida (Nr. 26) glauben die Rationalisten gewonnenes Spiel zu haben. Ein Paulus triumphiert, Jesus hat also wirklich bei seinen Heilungen medizinische Mittel angewendet. Strauß, der diese Deutung verhöhnt, schreibt Markus diese Mythenberichte zu. B. Weiß und Beyschlag hinwiederum folgern aus dem Bericht die Abhängigkeit Jesu von Gott Vater, die Notwendigkeit äußerer Heilmittel.

H. J. Holtzmann hält gar das Ephpheta für eine magische Formel und J. Weiß sekundiert, wenn er nach dem ganz legendenhaften, im Urmarkus sicher nicht enthaltenen Bericht Jesus gar als Zauberer vorführt. Psychische Heilung vertritt Soltau, P. W. Schmidt, auch Loisy.

Wir haben schon früher (Nr. 19) gesehen, wie medizinische Sachverständige eine Suggestivheilung bei den höchst zweifelhaften Fällen von hysterischer Taubstummheit nicht anerkennen.

Dr. Knur (S. 36) bemerkt trocken: Für die hier angewandte Therapie Jesu haben wir kein Verständnis. Christus legt seine Finger in die Ohren des Taubstummen, berührt dessen Zunge mit Speichel, spricht sein Ephpheta und der Taubstumme hört und redet recht.

Kein Arzt kann fest versprechen, durch ein Machtwort eine hysterische Sprachlähmung zu heilen (S. 33). Dasselbe gilt von der hysterischen Taubheit, die zudem meist einseitig ist. Bei angeborner oder erworbener Taubstummheit ist aber die Prognose jeder Therapie ungünstig (S. 29 ff.).

Die auffällige Heilweise bei diesem Wunder Jesu muß symbolisch gedeutet werden. Wenn der nicht unbestritten dem Heidentum entstammende Kranke kein Symbol der jetzt anhebenden Heidenmission ist, dann wollte der göttliche Arzt den Aposteln und Lesern zeigen, wie solche im Gebrauche ihrer Sinne beschränkte geistlich Arme in der Schule Jesu mit aller Macht der Liebe, mit allen Mitteln der Sinneseindrücke, zum Glauben, zum Heil geführt werden sollen. Jene körperlichen Manipulationen konnten auch den Zweck haben, die im leiblichen Organismus Jesu ruhenden übernatürlichen Heilkräfte flüssig zu machen.

Wenn Jesus den Taubstummen wie später den Blinden abseits nimmt und warnt, jemand von der Heilung etwas zu sagen, so weist das auf die fortgeschrittene messianische Zeit hin. Obwohl Jesus noch immer bereit ist, in der Stille Menschenelend zu heilen, die öffentliche, politisch gefährliche Wirksamkeit ist vorüber.

25. Die zweite Brotvermehrung (Matth. 15, 29 ff.; Mark. 8, 1 ff.).

Auf der Ostseite des Genesaretsees, etwas südlich vom Schauplatz des ersten Wunders, hat der göttliche Helfer noch ein zweites Mal die diesmal drei Tage bei ihm ausharrenden Volksscharen wunderbar gespeist.

Im äußeren Verlauf ist ja dieses zweite Brotvermehrungswunder dem ersten vielfach ähnlich, aber die Umstände des Ortes, der Zeit, der historischen Konstellation, die teilnehmenden Personen, die Zahlenverhältnisse des Vorrates, der Teilnehmer und der Überreste sind jetzt durchaus andere geworden.

Mit sieben Broten und einigen kleinen Fischen, über die der Herr den Weihesegen gesprochen, sättigte Jesus 4000 Mann ohne Weiber und Kinder und noch blieben sieben Körbe voll übrig.

Die Kritik plagt sich bei unserem Wunder nicht um eine befriedigende natürliche Erklärung, sie hält die evangelischen Berichte von vornherein für eine irrtümliche Verdoppelung des ersten Wunders.

Allein wer wollte dem von den Kritikern sonst anerkannten Quellenbericht des Markus solch einen groben Selbstwiderspruch in einer rein äußeren Tatsache zumuten?

Jesus selbst hat sich einige Zeit später auf die doppelte Speisung berufen (Matth. 16, 9 f.; Mark. 8, 19 f.). Die scheinbar unverständliche Ratlosigkeit der Jünger auch bei diesem Wunder erklärt sich wohl leicht, wenn wir bedenken, daß seit dem ersten Wunder eine längere Zeit verflossen, die Glaubenszuversicht der Apostel während des unstäten Wanderlebens hart auf die Probe gestellt wurde und die Jünger sich nicht getrauten, zu eigenen Bedürfnissen, zum Besten eines größtenteils heidnischen Publikums vom Herrn Wunder zu erwarten. Gerade vor diesem neuen Auditorium, das nicht Zeuge der großen Ereignisse in Bethsaida-Julias und Kapharnaum gewesen, konnte der Herr diese wunderbare Volksspeisung, welche die dichtende Sage auch nicht verkleinert, sondern vergrößert hätte, wiederholen.

26. Die Blindenheilung in Bethsaida (Mark. 8, 22 ff.).

Als ein deutliches Situationsbild aus diesem Lebensabschnitt Jesu erscheint auch die nur von Markus berichtete Blindenheilung unweit dem bekannten Bethsaida-Julias.

Der Blinde muß vor der Heilung den Flecken verlassen und darf auch nach seiner Heilung nicht mehr zur Volksmenge zurückkehren. Auch hier heilt der Messias in bedeutungsvoller, tief auf die Sinne eindringender Manipulation. Ausnahmsweise erfolgt dieses Mal die Heilung erst bei der zweiten Handauflegung. Das erste Mal konnte der Geheilte die Menschen noch nicht von wandelnden Bäumen unterscheiden. Gleichwohl bleibt die Heilung nach der ganzen Darstellung wunderbar.

Wie bei der Taubstummenheilung (Nr. 24) steht die stufenweise Heilung mit der Glaubensförderung und dem Seelsorgsdienst an dem Kranken in Beziehung.

Noch mehr wie bei der Taubstummenheilung pochen die alten Rationalisten hier auf das rein ärztliche Vorgehen Jesu, der abseits vom Volk das Übel diagnostizierte und dann durch verschiedene

Manipulationen, insbesondere durch das damals allgemein übliche Augenheilmittel, den Speichel, Rettung brachte.

Strauß schiebt wieder die Schuld an dem Bericht Markus zu. Auch Keim ficht die Glaubwürdigkeit des Berichtes an, während B. Weiß gerade das hier beschriebene Vorgehen Jesu für typisch ansieht. H. J. Holtzmann und Soltau wandeln wieder auf den Spuren von Strauß, während J. Weiß und Loisy am liebsten in der Erzählung eine Allegorie auf den langsamen Glaubensfortschritt der Apostel sehen.

27. Die Heilung des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 14 ff. mit Parall.).

Als Jesus am Tage nach seiner Verklärung vom Tabor herabstieg, trat zu ihm ein Mann aus dem Volk und bat ihn um Heilung seines Sohnes, der mondsüchtig sei, oft ins Wasser und ins Feuer fällt (Matth.), einen unreinen Geist hat, der ihn hinwirft, daß er schäumt und lechzt und knirscht mit den Zähnen (Mark.), der den Knaben unter Schäumen reißt und zerrt und schlägt (Luk.). Vergebens hätten sich bereits die neun am Fuße des Berges zurückgebliebenen Jünger um den Kranken bemüht.

In heiliger Entrüstung rügt der Messias den Unglauben des Volkes des Vaters und sucht in seelsorgerlichem Dienst den hilfesuchenden Vater zum unbedingten Glauben an seine Helfermacht zu führen. Dann aber bedroht Jesus den tauben und stummen Geist und befiehlt ihm, von dem Knaben auszufahren und nicht mehr in ihn einzugehen.

Unter erneutem heftigem Zerren und Reißen verließ jetzt der unreine Geist den Kranken, der todesstarr auf der Erde lag, aber sofort aufstand, als ihn Jesus bei der Hand erfaßte und aufrichtete. In der Einsamkeit des Hauses erfahren dann die Jünger, die er öffentlich nicht bloßstellen wollte, daß auch ihr gebender Wunderglaube schwach gewesen, der Hilfe des Betens und Fastens bedurft hätte.

Da dieser Heilungsgeschichte eine förmliche Führung zum Glauben zur Seite geht, so ist leicht begreiflich, daß die Modernen seit Keim zur Erklärung des Berichtes die Suggestivtherapie zu Hilfe rufen. Denn die alberne Rede eines Paulus u. a., Jesus habe doch deutlich Beten und Fasten, also Diät vorgeschrieben; die Worte: Jesus gab den Geheilten seinem

Vater, bedeuteten, der Heiland habe dem Vater Verordnungen gegeben, hat schon Strauß gebührend zurückgewiesen, aber sein mythisches Gebilde wollten selbst Kritiker wie Keim nicht anerkennen, da doch die Erzählung ganz originell anmutet.

Die psychische Deutung spottet aber nach Dr. Knur aller Wahrscheinlichkeit. Ein Knabe hat nicht von Kindheit an hysterische Anfälle, die ihn bald ins Wasser, bald ins Feuer werfen. Viele Hysterische bekommen ihre Anfälle nur im Bett oder auf dem Sessel, wohin sie sich noch zurückziehen können.

Das Krankheitsbild, das zu dem im Neuen Testament genauest beschriebenen zählt, entspricht nach Knur der genuinen Epilepsie: Der Knabe hat von Kindheit an Anfälle, die ihn zu Boden schleudern, in Lebensgefahr bringen. Die Anrede Christi: Tauber und stummer Geist könnte auf die Bewußtlosigkeit auf der Höhe des Anfalles hinweisen. Wenn Matthäus von Mondsucht spricht, so lege das den Gedanken an epileptische Dämmerzustände nahe.

Alle Berichte freilich, auch der des Matthäus (v. 18), der in der Urgestalt nur von Krankheit gewußt haben soll, bringen die Krankheit mit Besessenheit in Verbindung.

Aber selbst wer dieses Moment ausschalten wollte, steht dann vor der Heilung einer schweren Krankheit. Einen Epileptiker heilen, auf einen Schlag heilen, wir wissen, sagt wieder Knur, was das heißen will, die wir uns oft vergebens mit Bromkuren usw. abmühen und zufrieden sind, nach monate- und jahrelanger Behandlung die Intensität der Anfälle gemindert zu sehen ohne Garantie, den intellektuellen Verfall aufgehalten zu haben (S. 38 ff.).

28. Der Fisch mit der Steuermünze (Matth. 17, 23 ff.).

An die Spitze der Abschiedsreden, die Jesus nach seiner Rückkehr aus dem Heidenland in Kapharnaum gesprochen, stellt Matthäus die Anfrage der Steuereinnehmer an Petrus, ob der Meister die gesetzliche Tempelsteuer zahle. Obwohl Jesus als Sohn Gottes keine Verpflichtung anerkennen konnte, entrichtete er für sich und Petrus die vorgeschriebenen zwei Doppeldrachmen (= 1 Stater = 3 Mk.), aber der Messias ließ das nötige Geld durch ein Wunder beschaffen.

Bestimmt kündigt der Herr dem Fürstapostel an: Wirf die Angel aus am See; du wirst im Munde des ersten Fisches,

der heraufkommt, einen Stater finden, mit dem du unsere Schuldigkeit bezahlen kannst.

Gewiß berichtet Matthäus nichts von der Ausführung dieses Befehls. Aber das ist auch sonst seine Art, da er auf die Worte Jesu das Hauptgewicht legt. Gerade in dem Wunder liegt der Nerv der Erzählung.

Wenn auch der Messias auf seine Rechte im Gottesreich zu verzichten scheint und wie ein gewöhnlicher Untertan Steuern zahlt, so sollten doch die Apostel an dem Wunder seine hohe Würde erkennen.

Es ist deshalb töricht, die Erzählung aufrecht erhalten zu wollen und doch das Wunder zu streichen.

Schon der klare Wortlaut schließt auch die von Leisner, Paulus u. a. vorgetragene Erklärung aus, Petrus sollte durch Fischfang das nötige Geld beschaffen. Obschon bereits Strauß diese Deutung zerpflückte, kehrt sie im Grunde auch bei den modernen Kritikern wieder, nur daß hier genauer jener natürliche Kern und die wunderbare Ausschmückung durch die Evangelisten oder die Tradition unterschieden wird (Keim, H. J. Holtzmann, O. Holtzmann, B. Weiß, F. Barth).

Auch Strauß wußte für dieses „abenteuerliche und unnötige" Wunder kein befriedigendes Sagenmotiv aufzufinden und andere, wie Weiße, Olshausen betonen die Verlegenheit der Kritiker in der Auslegung „dieser schwierigsten Wundergeschichte" des Evangeliums. Die von Dr. Schnappinger entdeckte Schwierigkeit, wie der Fisch mit dem Stater im Maule auch noch nach der Angel schnappen konnte, haben selbst die Rationalisten nicht für unüberwindlich gehalten.

29. Die gekrümmte Frau (Luk. 13, 10 ff.).

In seinen großen Reisebericht hat Lukas auch zwei wunderbare Heilungen eingeflochten, die dem gesetzesstarren Pharisäismus wieder Anlaß zu Sabbathskonflikten gaben, so die Geschichte von der gekrümmten Frau und vom Wassersüchtigen (Nr. 30).

Als Jesus bei einem Sabbathsvortrag in der Synagoge eine Frau beobachtete, die ganz zusammengekrümmt war und gar nicht aufschauen konnte, rief er sie zu sich, legte ihr die Hände auf und befreite sie von ihrem Übel. Und alsbald richtete sie sich auf und lobte Gott.

Selbst der Synagogenvorsteher bestätigt wider Willen das Wunder. Sein Unwille richtet sich nur gegen die Sabbathschändung, die in der Heilung der Gebrechen am Sabbath liege. In seiner siegreichen Erwiderung spricht der Herr von einer 18 Jahre langen Fesselung der Frau durch den Satan, führt also die Krankheit auf Besessenheit zurück. Da von einer Beschwörung oder Teufelaustreibung nicht ausdrücklich die Rede ist, meint Dr. Knur, daß Jesus nur betonen will, daß die Krankheit eine Folge der Sünde, der Satansherrschaft ist.

Aber auch die Heilung der Krankheit selber muß als ein Wunder betrachtet werden. Denn die nach den medizinischen Autoritäten hier vorliegende Arthritis deformans, die chronische Gelenkaffektion, welche zu derartigen Verkrümmungen führt, kann höchstens durch länger fortgesetzte medikamentöse oder allgemein hygienische Behandlung gehemmt, seltener zum Stillstand gebracht, nie aber geheilt werden (S. 48 f.).

Freilich schon Paulus wollte mit Medikamenten, Ammon mit Suggestivtherapie helfen. Die Modernen bis in die positivprotestantischen Kreise hinein sind nur einig in der Bestreitung der Besessenheit der Frau.

30. Der Wassersüchtige (Luk. 14, 1 ff.).

Als der Herr an einem anderen Sabbath in einem vornehmen Pharisäerhaus weilte und ein Wassersüchtiger vor ihm stand, suchte er wiederum dem lauernden Feinde ins Gewissen zu greifen und bekräftigte abermals das Recht der Menschlichkeit, der Liebe durch sofortige Heilung des Kranken, den er an der Hand faßte und dann entließ.

Die Wassersucht ist ein Symptom schwerer Herz- und Nierenleiden. Der modernen Therapie, sagt Knur (S. 49), gelingt es zuweilen, mit monatelang durchgeführter Bettruhe, entsprechender Diät, Medikamenten (Digitalis, Diuretica), Skarifikationen usw. die Stauungsflüssigkeit zum Schwinden zu bringen, doch ist das Grundleiden hier ein so schweres, daß der betreffende Patient, auch im günstigsten Falle, nur ein invalides Dasein fristet, bis ihn der Tod erlöst. Eine augenblickliche Heilung, wie sie das Evangelium hier berichtet, kennt die medizinische Erfahrung nicht. Wir stehen also wieder vor dem Außerordentlichen. Eine

natürliche, insbesondere eine Suggestivheilung wagte bei dieser organischen Krankheit neben Paulus nur Soltau zu behaupten.

Die ernsthafteren Kritiker nach dem auch hier schematisch verfahrenden Strauß wollen diese Heilungsgeschichte mit der von der vertrockneten Hand (Nr. 10) zusammenwerfen, um den also gewonnenen Popanz um so sicherer in den Bereich des Sagenhaften verweisen zu können (Keim, J. Weiß). Das ist bei der Grundverschiedenheit beider Erzählungen Willkür und Gewalttat.

31. Die Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1 ff.).

Wenn die Modernen fordern, daß die Wahrheit und Wirklichkeit eines Wunders durch amtliche Untersuchung sichergestellt werden müßte, so könnte, sollte man meinen, die wunderbare Heilung des Blindgeborenen, die Jesus aus Anlaß des Laubhüttenfestes in Jerusalem betätigte, diesem Anspruch genügen.

Schon die Nachbarsleute des Geheilten stellen durch ihre zweifelnde Anfrage die Tatsächlichkeit des Wunders fest. In peinlicher Untersuchung müssen die Pharisäer trotz allen Windens und Krümmens die unbestreitbare Tatsache der Heilung zugeben. In ihrer Verlegenheit setzen sie schließlich aller Beweisführung Schmähung und Gewalttat entgegen und exkommunizieren den Geheilten.

Für Jesus selbst, für den Geheilten, für alle Willigen ist dieses Wunder eine Offenbarung der Werke Gottes (Joh. 9, 3), eine Leuchte, die auf Jesus, das wahre Licht der Welt, hinweisen soll.

Wie bei der Heilung zu Bethsaida wandte Christus auch bei diesem äußere Mittel an, wie das Bestreichen mit Speichel und Erde, das Waschen im Teich Siloe, dieses Symbols des Messias, aber diese Heilmittel haben nur symbolische, nicht therapeutische Bedeutung.

Ein Arzt möge uns wieder versichern, daß „für die überwiegende Mehrzahl der angebornen Blindheiten" bis zur Stunde eine Heilung unmöglich ist. Die Operation des angebornen Stares, die im günstigen Falle eine Ausnahme von jener Regel macht, gehört erst der Neuzeit an (Christus medicus, S. 27). Darum haben auch nur vereinzelt die Rationalisten, ein Paulus, ein Ammon, leider auch Hase, natürliche Heilung, speziell Suggestivtherapie zu vertreten gewagt. Die Großzahl der Kritiker leugnet

von vornherein die geschichtliche Glaubwürdigkeit wie des ganzen vierten Evangeliums, so auch unserer Wundergeschichte. Unsere Erzählung sei ein aus synoptischen Motiven erdichtetes Gebilde, so Strauß, Baur, Keim, Heitmüller (in dem Bibelwerk von J. Weiß), Soltau. Gewiß wird das Wunder der Blindenheilung vom Herrn selbst in einen symbolischen Rahmen gestellt, aber ein bloß symbolisches Wunder hätte doch keine Beweiskraft im Sinne des vierten Evangeliums (20, 31).

32. Die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11).

Das Königswunder der Großtaten Jesu! Spinoza schrieb an Bayle, er würde sein ganzes System in Stücke zerschlagen, wenn er sich von der Auferstehung des Lazarus überzeugen könnte! Selbst die Kritiker rühmen die Schönheit, die Anschaulichkeit dieser ergreifenden, großartigen Geschichte, die von Christus selbst als ein Denkmal der Verherrlichung Gottes und seines Messias betrachtet wird (Joh. 11, 4 ff.).

Ein bereits vier Tage im Grabe liegender Toter wird durch das energische, todesüberwindende Wort Jesu: Lazarus, komm heraus, wieder lebendig und gesund! Das Wunder übt auf die vielen Zeugen, die in Teilnahme zu der angesehenen Familie aus Jerusalem gekommen, ja in seinem weiteren Verlauf auf die Häupter Israels, die jetzt den Tod Jesu beschließen, sogar den lästigen Wunderzeugen Lazarus selbst töten wollen, eine überwältigende Wirkung aus. Hinter dem lebenswarmen Bericht steht ein Augenzeuge, der Lieblingsjünger Jesu, der vierte Evangelist.

Kein Wunder, daß solch ein Bollwerk der Sache Christi vom wunderleugnenden Rationalismus mit aller Kraft bekämpft wird. Nach den älteren Rationalisten (Paulus, Gabler, Ammon u. a. m.) wollte Jesus mit der Teilnahme eines Freundes noch einmal den Verstorbenen sehen und fand einen Scheintoten. Schon Strauß hat diesen „rasenden Einfall", wie er diese Meinung nennt, zurückgewiesen. Die ärztlichen Autoritäten sprechen sich scharf gegen eine solche Meinung aus. Knur erinnert daran, daß auch im tiefsten Stupor (Scheintod) noch Lebensäußerungen durch die Umgebung konstatiert werden können (Körpertemperatur, Atmung, Lidschlag, Veränderung der Blickrichtung)... Ein solcher Scheintod entwickelt sich nur allmählich. Lazarus müßte schon längere Zeit, ohne Nahrung zu nehmen, zu Hause gelegen haben.

Sicher hätte aber die Einwickelung in Tücher, der Aufenthalt im Grabe den Tod herbeigeführt. So schnell wie Lazarus gesund und wohl geworden, heilt auch kein Stupor, noch weniger geht er in völlige Gesundheit über, da er nur eine Phase in der schweren Geisteskrankheit darstellt, die in Schwankungen und Schuben verläuft und meist nur mit Defekt ausheilt.

Die unwürdige Auffassung Renans, die Anhänger Jesu hätten, um der sinkenden Sache des Herrn aufzuhelfen, die Komödie einer Totenerweckung mit Lazarus aufgeführt, fand selbst durch Strauß so heftigen Widerspruch, daß der Franzose in den späteren Auflagen seines Lebens Jesu zu einer Art Mythenbildung seine Zuflucht nahm.

Strauß hat seine früher von uns kennen gelernte mythische Auffassung auch durch eine Reihe Einwendungen gegen die Wahrscheinlichkeit der Erzählung u. a. gestützt, ward aber bald durch die Baur-Tübinger Hypothese abgelöst, die in wechselnden Formen (Holtzmann, Heitmüller, Loisy, J. Reville) bis heute Vertretung findet und nur eine Dichtung, eine Illustrierung der Idee der Unsterblichkeit (Hegelianismus) oder eine Ableitung aus synoptischen Motiven in unserem Bericht findet. Wir sagen auch hier: Warum soll der Grundgedanke der Erzählung: Jesus, die Auferstehung und das Leben, nötigen, die starke Stütze dieses Glaubens, das Wunder selbst, für ungeschichtliche Dichtung zu erklären?

Die äußerst künstliche Ableitung unserer Geschichte aus der Lazarusparabel (Luk. 16) durch H. J. Holtzmann z. B. artet, wie selbst Protestanten zugeben, in größte Willkür, in Phantasterei aus.

Unter den Instanzen der Kritiker gilt immer noch als die entscheidende, das Schweigen der Synoptiker über dieses größte aller Wunder. Die Erklärung für dieses scheinbare argumentum e silentio liegt nicht in der Tiefsinnigkeit der Erzählung, auch nicht im Nichtwissen der Synoptiker, eher noch in einer zur Zeit der synoptischen Geschichtschreibung gebotenen Rücksicht auf die damals noch lebende Familie in Bethanien, ganz besonders aber in der eigenartigen Begrenzung und Motivierung des Lebens und Leidens Jesu bei den Synoptikern.

Vor dem Glanze der Auferstehung Jesu selbst trat schließlich das Lazaruswunder mehr in den Hintergrund.

33. Die Heilung der zehn Aussätzigen (Luk. 17, 12 ff.).

Auf seiner letzten Passahreise liefen dem Heiland beim Einzug in eine Stadt zehn, etwa der gleichen Leprastation zugehörige Aussätzige entgegen, blieben dann, wie das Gesetz vorschrieb, in einiger Entfernung von ihm stehen und riefen, alle zugleich, aus: Jesus, Meister, erbarme dich unser!

Ohne weitere „Behandlung" spricht mitleidig der Herr zu ihnen: Gehet hin, zeiget euch den Priestern. Keine Berührung, keine Willenskundgebung dieses Mal, die Kranken mußten sich vertrauensvoll Jesu Weisung hingeben und ihr Glaube fand schon auf dem Weg seinen Lohn: Während sie hingingen, wurden sie rein und gesund. Aus dem Dankesjubel des zurückkehrenden Samaritaners hören wir die Verwirklichung des Wunders, aus dem leisen Vorwurf des Herrn gegen die übrigen neun seine Wertung der Heilung heraus.

Die moderne Kritik seit Paulus, Strauß geht auch bei diesem Wunder die schon bei der ersten Aussätzigenheilung gebahnten Wege (siehe Nr. 8).

Noch gründlicher sucht eine Gruppe Kritiker das Wunder zu beseitigen durch die Annahme, wir hätten hier eine Dublette des ersten Wunders, so z. B. Loisy. Und diese Konfusion glaubt man einem und demselben Lukas zutrauen zu dürfen. Wie will man die Eigenart dieses zweiten Wunders erklären?

Die universalistische Tendenz der Geschichte kann doch beim Verfasser des universalistischen Evangeliums nicht auffallen oder gar Grund der Verdächtigung werden.

34. Die Blindenheilung in Jericho (Matth. 20, 29 ff. mit Parallelen).

Nach den Synoptikern trat der Heiland von Peräa aus über Jericho seinen Todesgang nach Jerusalem an. Es waren neue Heilwunder, so die Blindenheilung bei Jericho, die wiederum die Volksbegeisterung für den Messias aufflammen ließen.

Die wunderbare Heilung selbst wird von den drei Synoptikern im Kern durchaus übereinstimmend geschildert. Zwei Blinde (Matthäus), ein Blinder (Lukas, nach Markus hieß er Bartimäus) rufen in herzandringendem Schrei das Mitleid des mit der Festkarawane dahinziehenden Messias an. Vergebens gebieten ihnen die den Zug Begleitenden Schweigen. Aber der

hochpolitische Zuruf: Jesus, Sohn Davids, erbarme dich unser!' hält heute den Herrn nicht ab, den freudig und mit einem Herzen voll Vertrauen zu ihm herbeieilenden Blinden die heilenden Hände auf die Augen zu legen und das Rettungswort: Gehet, sehet, euer Glaube hat euch geholfen, zu ihnen zu sprechen. Dankerfüllt verstärken die alsbald Geheilten den Triumphzug des Wundertäters.

Der Unglaube sieht in den früher angedeuteten Differenzen in Zahl und Ort der Heilung eine gewichtige Instanz gegen die Geschichtlichkeit des Wunders, so Keim.

Aber gerade die schon hierin begründete Unabhängigkeit der im Wesentlichen zusammenstimmenden Berichte bürgt für ihre Geschichtlichkeit. Wie bei der Gerasenergeschichte könnte auch hier Markus (Luk.) den Wortführer, den in der Gemeinde bekanntesten Blinden, in den Vordergrund gerückt haben. Es bedarf nicht der etwas künstlichen Hypothese, die St. Augustin intonierte, Jesus hätte zweimal Blinde geheilt in Jericho, einmal bei seinem Einzug und das andere Mal bei seinem Auszug. So würde auch die Differenz des Ortes (Matthäus-Markus gegen Lukas) verschwinden. Wir können unbedenklich diese Verschiedenheit der Berichte der in den Evangelien sich niederschlagenden Überlieferung zuschreiben. Meistens sieht die heutige positive Exegese die Lösung der Schwierigkeit in dem schriftstellerischen Interesse des hl. Lukas, der die Blindenheilung vorausnahm, um die ihm eigene Zachäusgeschichte zusammenhängend erzählen zu können.

Paulus und Strauß wandeln auch hier ihre gewohnten Wege. Die allegorische Deutung hat sich von Volkmar bis auf Loisy fortgepflanzt, nur daß die einander sich widersprechende Auslegung hier auf Heidenchristen, dort auf Judenchristen das Fundament der Deutung selbst erschüttert.

In anderen kritischen Kreisen wird dem Quellenbefunde zum Trotz der geschichtliche Charakter der Erzählung angezweifelt, so von Keim, A. Reville.

35. Die Verfluchung des Feigenbaumes (Matth. 21, 18ff.; Mark. 11, 12ff.).

Nach der ausgesprochen chronologischen Darstellung des Markusevangeliums verfluchte Jesus am Charwochmontag früh

einen am Weg nach Jerusalem stehenden Feigenbaum, der wohl üppigen Blätterschmuck, aber keine Früchte trug.

Während die Gotteswirkung nach Matthäus sofort eintrat, bemerkten die Jünger nach Markus erst am Charwochdienstag früh die Verdorrung des verwünschten Baumes.

Diese Episode muß sittliche Bedenken erregen, sagen die Kritiker; eine derartige Handlung, die Verfluchung und Vernichtung eines schuldlosen Baumes, könne man dem sittlich unantastbaren Jesus nicht zutrauen, es sei somit hier keine wirkliche Geschichte anzuerkennen (P. Schwartzkopff, Konnte Jesus irren, S. 7 f).

Aber für die Jünger, die Luk. 13, 6 ff. (die Parabel vom Feigenbaum) gehört hatten, wollte Jesus durch das aus dem Alten Testament und dem Wortlaut der Erzählung (Mark. 11, 13) verständliche Bild in gewaltiger Zeichensprache zum Ausdruck bringen, wie er nach Früchten des Glaubens und der Buße bei den Juden hungerte, aber nur Äußerlichkeiten, engherzige Gesetzlichkeit vorfand und darum den Untergang der Nation ankündigen mußte. Erst durch das Wunder erhielt die Drohweissagung Jesu einen erschütternden Hintergrund.

Während der ältere Rationalismus das Wunder dadurch beseitigen wollte, daß er Jesus dem Baum, dessen Hinfälligkeit er bemerkt hatte, das Prognostikon stellen ließ, von ihm werde niemand mehr Früchte bekommen, gilt bei den Kritikern seit Strauß unsere Tatsachenparabel als Schulbeispiel für die mythische Umsetzung einer Gnome (siehe etwa Matth. 7, 19; Luk. 13, 6) in eine wirkliche Geschichte. Nur einzelne jüngere Kritiker, wie O. Holtzmann, Jülicher, auch B. Weiß, Feine können sich nicht entschließen, einen durch die Petrusüberlieferung verbürgten Bericht, der zudem die ganz entgegengesetzte Pointe wie Luk. 13, 6 hat, ohne jeden Grund aus lauter Wunderscheu für Erfindung oder Tendenzdichtung zu erklären.

36 Der Allmachtserweis Jesu in Gethsemane (Joh. 18, 4 ff.).

Die Gefangennehmung Jesu am Ölberg schienen zwei Hindernisse vereiteln zu wollen: Der Allmachtserweis Jesu gegenüber den Schergen und die Gegenwehr der Apostel, insbesondere des Petrus.

Der Evangelist Johannes berichtet: Als Jesus die gegen ihn ausgesandten Häscher fragte, wen sucht ihr, und ihnen auf die Eröffnung: Jesus von Nazareth, antwortete: Ich bin es, wichen jene zurück und fielen zur Erde.

Selbst einzelne positive Exegeten wie z. B. Tholuck, Farrar, Godet wollen in diesem Vorgang nur einen moralischen Sieg Jesu über seine Feinde erblicken. Gern wird für diese psychologische Erklärung der Szene auf berühmte geschichtliche Analogien hingewiesen. Der Sklave, der Marius töten sollte, ergreift die Flucht bei seinem Anblick, Avidius Cassius beruhigt durch sein mutiges Auftreten sein revoltierendes Heer und andere Beispiele mehr.

Jedenfalls wollte der Evangelist ein Wunder erzählen, wie Freund und Feind der Wunderdeutung zugibt (siehe z. B. Holtzmann H. J.). Darüber sind alle Ausleger ebenfalls einig, daß die läppischen Deutungen der älteren Rationalisten (da Jesus vortrat, sei die zurückweichende vordere Reihe der Häscher über die Hintermänner gestürzt — die Häscher wären wie niedergefallen usw.) dem gebührenden Spott anheimzugeben sind.

Für eine wunderbare Auffassung der Szene spricht neben dem Wortlaut, der Väterauslegung und der langen Reihe katholischer und protestantischer Exegeten vor allem die konkrete Situation am Ölberg. Der Messias, der alles wußte, was über ihn kommen werde (Joh. 18, 4), will, ehe er seine Gottheit völlig verhüllt, durch einen Allmachtserweis die Freiwilligkeit seiner Selbsthingabe verbürgen.

Ohne dieses Widerstandswunder wäre unerklärlich, warum die Henker nicht auch späterhin vor der Majestät Jesu zurückwichen.

Zweifelhaft bleibt, ob sämtliche Teilnehmer der Expedition oder besser nur die Vollzugsorgane des Synedriums oder nur die Führer der Häscher jenen unfreiwilligen Anbetungsakt vollzogen.

37. Die Heilung des Ohres des Malchus (Luk. 22, 49 ff.).

Im Augenblick der Verhaftung schlug Petrus im Feuereifer dem Knechte des Hohenpriesters Kaiphas, namens Malchus, wohl dem Führer der Häscher, das rechte Ohr ab, nach dem genaueren Lukasbericht so zwar, daß die Verbindung noch durch einen Fleischstreifen erhalten blieb.

Nachdem der Herr den Apostel in die Schranken gewiesen, berührte er das verletzte Glied und heilte in seiner großen Güte den Knecht.

Wohl kann ein abgetrenntes Ohr, bemerkt Knur (S. 52 f.), besonders wenn es noch durch eine schmale Brücke mit dem Kopfe zusammenhängt, wieder anheilen. Bedingung ist, daß durch sorgfältig angelegte Nähte der nötige Kontakt hergestellt werde. Bis zur Wiederanheilung vergehen im günstigsten Falle einige Wochen. Daß Christus bei dieser Gelegenheit Suturen angelegt haben soll, hat wohl nie jemand im Ernste behauptet.

Der Wortlaut der Bibel spricht also für ein Wunder; es ist das letzte Heilwunder Jesu. Freilich Paulus läßt auch hier den Heiland als Arzt walten, hütet sich aber, die Therapie näher zu beschreiben.

Schwächlich sind die Deutungen der Modernen, welche die allein durch Lukas verbürgte Wahrheit des Berichtes anzweifeln (Strauß, O. Holtzmann, Traub) oder eine ähnliche, unsere Erzählung stützende, chirurgische Operation Jesu im Evangelium vermissen (Hase) oder hier einen Irrtum der Darstellung vermuten. Das Wort Jesu an Petrus, stecke dein Schwert an seinen Platz, wäre mißverstanden worden in dem Sinne, es solle das Ohr des Malchus wieder an seinen Platz kommen (E. Abbott).

Die vorherrschende kritische Anschauung sieht hier mit Strauß eine Mythe, eine Legende (Schenkel, H. J. Holtzmann), eine Retuschierung des geschichtlichen Berichtes (J. Weiß).

38. Der zweite wunderbare Fischfang (Joh. 21, 1 ff.).

Der Evangelist, der das erste Wunder Jesu berichtet hat, erzählt auch allein von einem Wunder des Auferstandenen, dem letzten Wunder des Neuen Testamentes.

Die weltgeschichtliche Szene der Übertragung des Primats an Petrus wird eingeleitet durch einen wunderbaren Fischfang, der bereits eine Aussicht auf den Segen der Berufsarbeit der Apostel, die im Namen Jesu ausgeübt wird, eröffnen soll.

Einige aus dem Apostelkreis waren unter Führung Petri auf den See hinausgefahren, um zu fischen, fingen aber nichts in jener Nacht. Beim Morgengrauen erscheint ihnen der Auferstandene, wie ein Fremder, heißt sie aber auf der rechten Seite des Schiffes das Netz auswerfen, und sie vermochten es nicht

mehr heraufzuziehen, so groß war die Menge der Fische. Dieser wunderbare Segen öffnete den Fischern die Augen, sie erkannten den Herrn, der wiederum sein übernatürliches Wissen bewährt oder mit göttlicher Machttat eingegriffen hatte.

In verwundernder Freude zählen die Apostel die reiche Fischmenge, es waren 153 große Fische im Netze und doch zerriß das Netz nicht. Eine neue Überraschung! Der Herr hat den ans Land gestiegenen Seinen ein wunderbares Mahl bereitet, Brot und geröstete Fische.

Die Modernen betrachten diese ergreifende Erzählung als eine Legende oder Mythe, meistens als die Übermalung eines wirklichen, natürlichen Vorgangs im Leben Jesu. Ja diese geschäftige Sage hätte schließlich ein einzelnes, mit Wunderschleiern umsponnenes Vorkommnis verdoppelt. Meist wird Lukas vorgeworfen, daß er sein Licht an dieser johanneischen Dublette angezündet habe (Strauß, J. Weiß u. v. a.).

Freilich die Urkunden selbst legen gegen die Vermischung zweier in Zeit, Personen (wenigstens teilweise), Ort (Jesus hier nicht in der Barke Petri, sondern am Ufer) und Umständen (so z. B. überläßt Petrus hier das Schiff den Genossen und eilt Jesus entgegen, das Netz zerreißt nicht wie bei Lukas) durchgreifend verschiedener Geschichten Protest ein.

Doch ist nicht zu verkennen, daß eine volle Würdigung dieser Wundergeschichte eine Reihe von Voraussetzungen, so den literarischen Charakter des Schlußkapitels im Johannesevangelium, so die Realität der Auferstehung Christi im Auge behalten müßte.

Soviel ist sicher, daß auch hier die symbolische Bedeutung des Fischfangs den geschichtlichen Charakter der Erzählung nicht beeinträchtigen würde. Der Gläubige blickt bewundernd mit der das vierte Evangelium besiegelnden Gemeinde von Ephesus (Joh. 21, 24. 25) von unserem Einzelwunder hinaus auf die unendliche Fülle des Lebensinhaltes, der Wundertaten Jesu.

Schlußwort.

Wir stehen im Zentrum der Weltgeschichte. Alles Hoffen und Sehnen der Menschenseele, alle Philosopheme und Kultformen der Völker, sie sammeln in einem Punkt ihre ganze Kristallisationskraft.

Die Person Jesu, seine Verkündigung, seine Gemeinde zieht die gewaltigste Furche in die Menschheitsgeschichte.

Woher kam das? Wunder der Macht und Güte bezeichnen die helleuchtende Bahn dieses größten Namens der Weltgeschichte. Sie sind die Flammenschrift, die im Dunkel des irdisch-menschlichen Lebens Höhenpfade weist zu den Quellen wahrer Religion und Sittlichkeit.

Und dieser Prachtmantel des Gottmenschen Jesus Christus soll nichts sein als erborgter Schein? Die modern-kritischen Theologen behaupten es. Aber die Rächer kamen. Die mythische Schule läßt mit dem Mantel den Herzog im Nebel des Mythus versinken.

Wer diesem Strudel der modernsten Kritik entrinnen will, bekenne mit dem Neuen Testamente: Jesus Christus, du wunderbarer, du starker Held! Kein Christus ohne Wunder!

Empfehlenswerte Bücher,

denen sich Verfasser dieser Studie besonders verpflichtet weiß.

1) L. Cl. Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ, Deux Tomes 1909/10.
2) L. Fonck, Die Wunder des Herrn, 1. Teil, 1903.
3) K. Knur, Christus medicus? 1905.
4) Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, I. Bd., 1911.

Biblische Zeitfragen

gemeinverständlich erörtert.

Ein Broschürenzyklus

herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Fünfte Folge.

Münster in Westfalen 1912.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhaltsangabe.

Seite

1. Dr. Paul Rießler, ord. Prof. an der Univ. Tübingen: Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte . . . . . 1—48

2. Dr. P. Dausch, ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen: Die Inspiration des Neuen Testamentes . . . 49—92

3. Dr. Johannes Nikel, Prof. der Theologie an der Univ. Breslau: Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte . . . . . 93—144

4/5. Dr. B. Bartmann, Professor in Paderborn: Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift . . . . . 145—224

6/7. Dr. N. Peters, Prof. der Theologie in Paderborn: Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte 225—296

8. Dr. Ignaz Rohr, ord. Prof. an der Univ. Straßburg: Griechentum und Christentum . . . . . 297—336

9 10. Dr. Sebastian Euringer, ord. Prof. an dem Kgl. Lyzeum in Dillingen an der Donau: Die Kunstform der althebräischen Poesie . . . . . 337—416

11/12. Dr. P. Dausch, ord. Professor am Kgl. Lyzeum in Dillingen: Die Wunder Jesu . . . . . 417—508

Biblische Zeitfragen
Fünfte Folge. Heft 2.

Die Inspiration des Neuen Testamentes.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1912.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 11. Martii 1912.

Poggenburg,
Vicarius Eppi Glis

Nr. 2287.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Dem sinnigen Menschen liegt ein Buch aufgeschlagen, das Buch der Natur, in dem hohe, himmlische Wahrheiten geschrieben stehen: „Ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt" — „Die Tugend, sie ist kein leerer Schall" — „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei".

Jahrhundertelang hat frommer Christensinn in einer überweltlichen Gottesschrift, im Buche der Offenbarung, in der Bibel, Gottes unmittelbare, persönliche Stimme vernommen.

Altehrwürdige Urkunden aus dem Kindesalter der Menschheit wissen von einem sichtbaren Verkehr Gottes mit den Menschen. Bald aber ist es die Ruach Jahwe, der Geist Gottes, der durch Propheten und hl. Männer zu den Menschen redet und sein Gotteswort fortklingen läßt im hl. Buch des Alten Testamentes.

In Jesus Christus hat die Menschheit Gott wiedergesehen. Aber bald löste sich dieser sichtbare Verkehr Gottes mit der Menschheit wieder in einen geistigen, unsichtbaren auf. Der Geist Gottes, der Geist Christi, der Hl. Geist ist das geheimnisvolle Organ der zwischen Gott und der Menschheit geknüpften Verbindung. Und wiederum sollte nach Gottes Willen die Fülle und der Reichtum der göttlichen Offenbarung nicht bloß durch die mündliche Überlieferung, durch das kirchliche Lehramt, sondern auch durch das Vehikel hl. Schrifttums, die hl. Bücher des Neuen Testamentes, der Menschheit aller Zeiten und aller Zonen übermittelt werden.

Laut und offen bekennt sich die katholische Kirche zum Glauben an die Inspiration d. i. den göttlichen Ursprung, die göttliche Eingebung der Hl. Schrift.

Wie läßt sich aber dieser katholische Glaube wissenschaftlich begründen?

Einst wetteiferten die Altprotestanten mit den Katholiken in der Hochhaltung dieser göttlichen Prärogative der Bibel.

Heute steht die katholische Kirche fast allein im Kampfe um die ganze volle Würde der Hl. Schrift. Selbst konservativ gerichtete Protestanten sehen die alte Mauer, die jahrhundertelang die Stadt der „evangelischen Christenheit" umschlossen, die orthodoxe Inspirationslehre, in Schutt zerfallen. Die Schrift enthalte sogar offenkundige Irrtümer, die doch unmöglich von Gott, der ewigen Wahrheit, eingegeben sein könnten (siehe etwa Seeberg, Offenbarung und Inspiration 1908, S. 3. 16 ff.).

Aber auch in den stilleren Kreisen der katholischen Bibelforschung sind in den letzten Jahrzehnten lebhafte Kontroversen, insbesondere über die Ausdehnung der Inspiration, über die absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift geführt worden. Wohl stand bei den katholischen Exegeten die Inspiration des Alten Testamentes im Vordergrund des theologischen Interesses. Aber vom allgemeinen religiösen und religionsgeschichtlichen Standpunkt aus gipfelt das Inspirationsproblem im Neuen Testament. Auch unter den katholischen Exegeten ist namentlich die Kriterienfrage, der Nachweis der Inspiration des Neuen Testamentes Gegenstand ernster Forschung geworden.

Aus allen diesen Erwägungen dürfte es keine unzeitgemäße Aufgabe sein, wenn wir auf den folgenden Blättern Wirklichkeit, Wesen und Wirkung der Inspiration des Neuen Testamentes im Rahmen des allgemeinen Bibeldogmas untersuchen wollen.

I. Wirklichkeit der Inspiration des Neuen Testamentes.

a) Die Leugnung der Inspirationstatsache.

Der schärfste Gegner des kirchlichen Inspirationsglaubens ist der biblische Rationalismus im Bunde mit der modernen vergleichenden Religionsgeschichte.

Der Altprotestantismus hatte die Lehrautorität der Bibel, die ihm allein Kern und Stern des ganzen Christentums geblieben, durch die strengste Inspirationslehre sichern wollen. Mit der im Aufklärungszeitalter einsetzenden Leugnung der übernatürlichen Offenbarung fiel dann von selbst auch der alte Schriftglaube, der den Verkehr Gottes mit dem Menschen auf ein totes Buch zurückgedrängt hatte, in sich zusammen. Gottes Geist ist allen

Menschen, Christen wie Heiden, gleich nahe, verkündigt der Verfasser einer Schrift über die Inspiration, G. Fr. N. Sonntag (1810).

Wie ein schauriges Echo auf die altprotestantische Überspannung der Inspiration klingen die Auslassungen eines J. G. Herder in seinen Briefen über das Studium der Theologie: Die Bibel ist das menschlichste aller Bücher ... Das Buch ist nicht im Himmel, nicht von Engeln geschrieben ... Eine niedrige Denkart habe sich die vom Geist Getriebenen als eine Orgelpfeife vorgestellt, durch welche der Wind blies (Werke IX, 1. 4. 5; XII, 106 u. a. m.).

Nach dem Mythizismus eines D. Fr. Strauß rührt die Vorstellung von göttlicher Eingebung davon her, daß die Menschen den Ursprung ihrer Gedanken aus dem eigenen Innern nicht begreifen können und sie deshalb göttlicher Einwirkung zuschreiben. Der unwiderstehliche Drang, jene Gedanken auszusprechen, würde dann als göttlicher Befehl der Mitteilung aufgefaßt [1]).

In anderen Worten spricht den rationalistischen Inspirationsbegriff Hase [2]) aus: Inspiration sei ein der volkstümlichen Ansicht vom Hl. Geist genau entsprechendes Bild als Gefühlsanschauung für die Geistesfülle der Hl. Schrift.

Eine Vertiefung erhielt diese von den Rationalisten bis auf unsere Tage herab vertretene Anschauung durch die moderne Religionsgeschichte.

Das ganze Altertum, heißt es von dieser Seite, leite doch alle außerordentlichen Geisteskräfte, ausnehmende Weisheit, die Gabe der Poesie, des Gesanges und der Weissagung, die leidenschaftliche Liebe, die künstlerische Fertigkeit von unmittelbarer Anregung und Inspiration Gottes ab. Nemo vir magnus sine afflatu divino unquam fuit (Cicero, de natura deorum l. II, 66). Gott redet durch Sänger und Seher (Plato, Jon p. 534 a). Dieser Glaube an unmittelbare Erleuchtung des Menschen durch die Gottheit finde sich nicht nur bei Griechen und Römern, sondern auch bei den Indern, Persern, Ägyptern, später noch bei den Mohammedanern, welche ihren Koran inspiriert sein ließen. Alle sogenannten Buchreligionen weisen als Geburts- und Legitimationsschein ein heiliges Buch auf, das manchmal geradezu im Himmel geschrieben oder wenigstens vom Himmel aus diktiert oder inspiriert sein soll (Holtzmann, Die Entstehung des Neuen

[1]) Glaubenslehre, § 7, S. 75, 77. [2]) Dogmatik, 3. Aufl., S. 408.

Testaments, 1904, S. 3). Der Glaube an die wunderbare Entstehung des Neuen Testamentes sei auch erst entstanden, als die religiöse Genialität der ersten Offenbarungsträger erloschen war. Die Tübinger Tendenzkritik hat deshalb behauptet, die neutestamentlichen Schriften seien erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts für inspiriert angesehen worden. Der Glaube an die Inspiration des Neuen Testamentes sei somit nur ein altes Erbstück aus dem Judentum. Die im zweiten Jahrhundert entstandene katholische Kirche habe sich ein Rüstzeug aus einer Anzahl von apostolischen und nachapostolischen Schriften geschaffen und diese Literatur neben die Propheten gestellt (siehe etwa Holtzmann, a. a. O., S. 16 ff.).

Verwandt mit dem rationalistischen Inspirationsbegriff ist auch der modernistische, wie er in der Enzyklika des Papstes Pius' X. „Pascendi dominici gregis" (S. 42—44 der Herderschen Ausgabe) charakterisiert ist. Inspiration ist auf modernistischem Standpunkt ein außerordentliches religiöses Erlebnis, welches den Hagiographen aus der Versenkung in die göttlichen Wahrheiten erwachsen. So fühlt sich auch der Gläubige in gehobenen Augenblicken getrieben, seine innersten religiösen Gedanken durch Wort oder Schrift mitzuteilen, so weiß sich auch der Dichter inspiriert, das Wehen seines Geistes in Worte zu fassen.

Gegen diese radikale Bestreitung des kirchlichen Inspirationsglaubens hier nur wenige Worte.

Jene Gegner treffen zunächst nicht den Glauben an den göttlichen Schriftursprung, sondern den übernatürlichen Offenbarungscharakter des Christentums. Die beiden Fragen, Göttlichkeit des Schriftinhaltes, des Offenbarungsglaubens und Göttlichkeit des Schriftursprungs sind rein und reinlich zu scheiden. Erst wenn die christliche Apologetik die Erhabenheit des Christentums über alle heidnischen Religionen erwiesen hat, kann auch gezeigt werden, daß die übernatürliche Offenbarung durch übernatürliche Mittel, durch geisterfüllte, gottbeglaubigte Männer fortgepflanzt werden mußte.

Es ist notwendiges Postulat des Offenbarungsglaubens, daß die göttliche Vorsehung durch zweckdienliche Veranstaltungen die vor Zeiten an die Menschheit ergangene Offenbarung der Mit- und Nachwelt zeitlich und räumlich vermittelt hat. Nach katholischer Auffassung bildet die Hl. Schrift wie die apostolische

Tradition und die lebendige Kirchenautorität ein Glied der goldenen Kette, die den Schatz der Heilswahrheit durch die Jahrhunderte trägt.

b) Der Beweis für die Inspiration des Neuen Testamentes.

1. Über die Kriterien der Inspiration.

Die Inspiration hat ein so zartes, stillverborgenes Wesen, wie der Hl. Geist, dessen Wehen sie darstellt. Wissen wir, von wannen der Wind kommt und wohin er geht (Joh. 3, 8)? Der irdische Mensch versteht nicht, was des Geistes Gottes ist (1 Kor. 2, 14). Und doch ist der Geist Gottes, wie das feinste, so auch das mächtigste Ferment in der Welt. So hat der Geist als schöpferische Macht die chaotische Materie in allseitige Bewegung versetzt und Leben und Licht geschaffen. Aus den Früchten des Gerechtfertigten schließen wir zurück auf das Walten des Hl. Geistes im Menschen.

Vermögen wir auch aus der gottgeschaffenen Bibel zurückzuschließen auf den göttlichen Werkmeister derselben?

Die Altprotestanten haben nach dem Vorgang Calvins die Autorität der Bibel auf das testimonium Spiritus Sancti gestützt, das uns den göttlichen Ursprung der hl. Schriften verbürge. Die evangelische Kirche bedürfe deshalb keines Papstes, keines Zeugnisses der Kirche. Die Kraft des Hl. Geistes werde durch die Schrift an den Seelen wirksam, so daß dieses innere Zeugnis sie des göttlichen Ursprungs der Schrift überführt (Seeberg, Offenbarung und Inspiration, S. 14 f. und dessen Lehrb. der Dogmengeschichte II[1] S. 384 ff.). Aber dieser Beweis des Hl. Geistes kann sich, wie Seeberg selbst ausführt, nur auf den religiösen Inhalt der Schrift erstrecken. Wie soll der Christ die Richtigkeit eines Geschlechtsregisters oder einer einzelnen geschichtlichen Tatsache erleben?

Auch eine Reihe anderer Inhaltskriterien sind unzureichend, die Inspiration des Neuen Testamentes zu erweisen. So haben die Protestanten (siehe etwa Rohnert, Die Inspiration der Hl. Schrift [1889], S. 210) die Majestät Gottes, die in der Schrift redet; die Wahrhaftigkeit der Schrift; die Erhabenheit der dort mitgeteilten Dinge und Geheimnisse; die Einzigartigkeit der Bibelsprache; die hohe Heiligkeit der Lehren und Vorschriften; die besondere Kraft der Bibel; das hohe Alter der Schrift; die

wunderbare Übereinstimmung des Alten und Neuen Testamentes; die von den Verfassern verrichteten und in der Schrift mitgeteilten Wunder u. a. als innere und äußere Beweise für die Autorität und Inspiration der Hl. Schrift aufgeführt. Katholische Theologen wollen die Tatsache der Inspiration bis zur Wahrscheinlichkeit aus der Harmonie der biblischen Grundgedanken, aus der erhabenen Gottesidee der Bibel, aus ihrer Erlösungs- und Erlöseridee erweisen. Aber alle diese „Lichtspuren" der hl. Schriften können nur die Göttlichkeit des Schriftinhaltes erhärten, nicht aber die Göttlichkeit des Schrifturſprungs.

Eine so ganz auf wahlfreiem Wirken beruhende Tätigkeit Gottes, ein so geheimnisvolles Walten des göttlichen Geistes, wie es dem Inspirationsbegriff zugrunde liegt, kann nicht auf rein empirischem oder rationellem Weg, wie es die Rationalisten wollen, sondern vor allem auf Autorität hin, nach den katholisch-theologischen Erkenntnisquellen festgestellt werden. Die apologetische Methode kann zwar aus dem Zeugnis der Apostel im Neuen Testament und aus den als historische Stimmen eingeführten Traditionsaussagen die Inspiration einzelner neutestamentlicher Schriften nachweisen, aber nicht den ganzen, vollen Charakter sämtlicher Bücher des Neuen Testamentes. Das gelingt nur der dogmatischen und dogmenhistorischen Methode. Wir gehen im folgenden aus vom Zeugnis des Neuen Testamentes.

2. Die Apostolizität als Grundlage der Schriftinspiration.

Die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller baut sich auf den Charismen des Apostolats und Lehramts der Offenbarungsträger auf. Die unmittelbare persönliche Gegenwart des Heilandes sollte nach seinem Hingang durch den Hl. Geist, den Geist der Wahrheit, ersetzt werden (Joh. 14, 16. 17). Dieser Hl. Geist, so verhieß der Herr, werde die Apostel an alles erinnern, was er zu ihnen gesagt, und, aus der Fülle des Vaters schöpfend, sie in die ganze, volle Wahrheit einführen (Joh. 14, 26; 16, 12. 14 ff.). Als der Herr seinen Jüngern den Beruf anwies, seine Zeugen zu sein in Jerusalem, Judäa und bis zu den Grenzen der Erde, gebot er ihnen, die Ankunft des Geistes aus der Höhe zu erwarten. Diese Verheißung Jesu ging auch wirklich in sinnenfälliger Weise am ersten christlichen Pfingstfest in

Erfüllung. Nur ein wirkliches Wunder konnte die furchtsamen, scheuen Apostel zu jener freudigen Berufstreue befähigen, die sie von jetzt ab erfüllte. Sie treten auf in der Kraft und Vollmacht des Hl. Geistes, sie sind überzeugt, durch ihn das Evangelium zu predigen (1 Petr. 1, 12), sie führen auf ihn ihre Belehrungen und Anordnungen zurück (Apg. 15, 28; 1 Kor. 7, 40; Eph. 3, 3 ff.). Paulus insbesondere rühmt sich seines geisterfüllten Apostolates. Jesus Christus rede in ihm (2 Kor. 13, 3), er selbst predige das Evangelium nicht mit menschlicher Redekunst und Weisheit, sondern in Erweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 4 ff.). Jedermann sollte ihn als Diener Christi und Austpender der Geheimnisse Gottes betrachten, er besitze eine Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse durch Offenbarung des Geistes (1 Kor. 4, 1; 14, 2). Der Hl. Geist lenkt seine Schritte in der Missionsarbeit (Apg. 13, 2; 16, 8 ff.; Röm. 15, 19; 1 Kor. 2, 4; 1 Thess. 1, 5). Aber, sagen die Gegner, diese Beweise gelten von der Gesamtjüngerschaft, ja von allen Christen überhaupt. Nach neutestamentlicher Auffassung besitzen alle Christen ohne Ausnahme den Hl. Geist (Luk. 11, 13; Joh. 7, 39; Apg. 2, 16—18 u. o.; 1 Petr. 4, 14; Röm. 8, 9; 12, 6 ff.; 1 Kor. 3, 16; 12, 4 ff. usw.). Aber manche Stellen der Schrift führen von selbst eine Beschränkung auf die Apostel mit sich (Joh. 14, 26). Andere sind ausdrücklich an die Apostel gerichtet (Luk. 24, 48; Joh. 15, 26 f. usw.). Ebenso unterscheidet der Apostel Paulus die Charismen von den allgemeinen Gnadengaben (1 Kor. 12, 1 ff).

Nun wenden aber manche Rationalisten ein: Die neutestamentlichen Autoren schreiben sich doch selbst keine Inspiration zu, sie schließen sie im Gegenteil aus (Joh. 19, 35; Luk. 1, 1; 1 Kor. 7, 12). Nach dem hl. Paulus solle man sogar die hl. Schriften eigener Prüfung unterwerfen (1 Kor. 10, 15; Gal. 2, 6 u. a.). Meinungsverschiedenheiten (Gal. 2), Ungewißheit und Fehler (1 Kor. 1, 16; Apg. 16, 3; 21, 21 ff. usw.), Nichtanerkennung von seiten anderer Christen (Apg. 12, 1 ff.; 15, 1 ff.), Beratschlagungen, Einführung von Christi Geboten und Aussprüchen statt Berufung auf eine Inspiration (Gal. 2, 6 ff.; Apg. 10, 35; Röm. 14, 14 usw.), das sind doch lauter Instanzen gegen die Inspiration der Hagiographen, meint Bretschneider (Dogm. § 18). Ebenso stelle Paulus seine Aussprüche denen

des Herrn gegenüber (1 Kor. 9, 8 usw.), wolle nicht Herr sein über den Glauben seiner Jünger (2 Kor. 1, 23), gestatte sogar Zweifel an seinen Aussagen (2 Kor. 11, 1. 16). Jakobus (3, 1. 2) stellt sich sogar hinsichtlich der Irrtumsfähigkeit in der Lehre seinen Lesern gleich.

Alle diese und ähnliche Instanzen gegen die Inspiration der Apostel zergehen zumeist in nichts, wenn wir später in das Wesen der Inspiration und in die Weise der Irrtumsfreiheit der Bibel tiefer eindringen. Wir werden sehen, daß Inspiration wohl vereinbar ist mit menschlicher Mittätigkeit. Es können ferner manche Gedanken und Worte materiell den Aposteln oder anderen Personen entstammen (z. B. 1 Kor. 7, 10; 2 Kor. 11, 17 u. a. m.), hier liegt dann nur die Inspiration der Aufzeichnung, nicht sachliche, materielle Inspiration vor. Hier wurzelt auch eine gewisse Subjektivität mancher apostolischer Aussagen. Wenn der hl. Paulus (1 Kor. 1, 16) nicht weiß, ob er in Korinth außer des Stephanas Haus jemand getauft, so besteht die Inspiration, die nicht Allwissenheit ist, im Antrieb des Hl. Geistes, diesen Tatbestand im Geiste des Apostels aufzuzeichnen. Jakobus spricht an der beregten Stelle offenbar von Zungenfehlern. Paulus lehnt (2 Kor. 1, 23) nicht eine rechtmäßige Gewalt über den Glauben ab, sondern despotischen Zwang. Petrus hat sich in Antiochia nicht im Irrtum bezüglich eines Dogmas befunden (Gal. 2), sondern war in der praktischen Anwendung eines Grundsatzes anderer Ansicht als Paulus.

3. Haupt-Beweise für die Inspiration des Neuen Testamentes.

Die Ableitung der Inspiration des Neuen Testamentes aus dem Apostolat widerstreitet allerdings der herrschenden Ansicht der katholischen Theologen[1]). Wenn die Apostel persönlich auch vom Hl. Geist erfüllte Männer gewesen sind, so folge daraus noch nicht die Inspiration ihrer Schriften. Aber tatsächlich betonen die Apostel, namentlich Paulus, in den Adressen ihrer Briefe nur die Berufung zum apostolischen Amt (Gal. 1, 1 ff.). Die Apostel machen auch keinen Unterschied, sie fühlen sich als Organ des Hl. Geistes, ob sie sprechen oder schreiben

[1]) Franz Leitner, Die prophetische Inspiration (1898); Chr. Pesch, de inspiratione (1905) und Theol. Zeitfragen, III. Folge, S. 99 ff.

(2 Thess. 2, 14; 1 Kor. 7, 40 u. a. m.). So hat auch der hl. Augustinus den Grundsatz ausgesprochen: Wenn die fälschlich den Aposteln zugeschriebenen Schriften von den Aposteln stammen würden, dann würde die Kirche sie auch als kanonische Schriften angenommen haben. C. adv. leg. et proph. 1, 29, 39. Ähnl. Epist. 72, 57.

Immerhin ist der Apostolat kein exklusives Kriterium der Inspiration. Denn wir besitzen auch inspirierte Bücher von Markus und Lukas, die keine Apostel waren. Allerdings haben die Väter mit großem Nachdruck diese beiden Schriften der Apostelschüler auf die Apostel Petrus und Paulus zurückgeführt und so gleichsam das apostolische Charisma auch bei ihnen nachwirken lassen. Doch scheinen sie bloß die Zuverlässigkeit, Echtheit und Glaubwürdigkeit der beiden hl. Schriften auf diesem Wege erhärten zu wollen, weniger die Inspiration selbst. Es ist ferner auffällig, daß nicht auch andere Schriften von Apostelschülern, so die Schriften eines Barnabas, Polycarpus, Clemens zu den inspirierten Büchern gerechnet wurden.

Selbst die Apostel betrachten sodann als ihren eigentlichen Beruf die mündliche Verkündigung des Evangeliums (Matth. 28, 18 f.; Mark. 16, 20). Es ist auch fraglich, ob der ihnen von Christus erteilte Auftrag, das Evangelium zu predigen, den von der kirchlichen Anschauung geforderten Antrieb des Hl. Geistes zum Schreiben einschließen könnte. Die Inspiration der Apostel bei der Predigt war auch eine bleibende, habituelle Befähigung, die Inspiration zum Schreiben ein vorübergehendes Charisma. Darum haben auch nur einzelne Apostel geschrieben und das nur bei bestimmten, durch inneren Antrieb und äußere Verhältnisse bedingten Anlässen. Die Apostel waren ferner nur inspiriert, wenn sie über Gegenstände schrieben, die mit ihrem Berufe zusammenhingen, und bedurften doch in ihrem amtlichen Beruf, z. B. bei stets wiederkehrenden Katechesen, nicht immer einer besonderen Erleuchtung und eines besonderen Antriebes.

Aus allen diesen Erwägungen können wir den Apostolat nur als Grundlage der Schriftinspiration ansehen und postulieren deshalb mit der herrschenden Richtung für die Inspiration der neutestamentlichen Schriften ein besonderes Charisma zur Abfassung der neutestamentlichen Schriften. Haben die Apostel selbst ein Zeugnis für die Inspiration ihrer Schriften nicht ab-

gelegt, dann mußte die Kirche eine Offenbarung hierüber erhalten haben. Sonst könnte die Inspiration nicht Gegenstand göttlichen Glaubens sein.

Auf das allgemeine grundlegende Zeugnis des Neuen Testamentes, das uns bereits Wesen und Weise der Schriftinspiration dunkel erkennen ließ, lassen wir zunächst das Selbstzeugnis einzelner neutestamentlicher Schriften folgen und suchen dann im Rahmen der traditionellen, dogmenhistorischen Bezeugung des Inspirationsdogmas in der patristischen Zeit, im Mittelalter und in der Neuzeit positive Zeugnisse für die Inspiration des Neuen Testamentes zu gewinnen, um schließlich in der positiv kirchlichen Lehre, wie sie in den Entscheidungen der allgemeinen Konzilien und des Papstes ausgesprochen liegt, den Ruhepunkt zu finden.

4. Die einzelnen Selbstzeugnisse für die Inspiration des Neuen Testamentes.

Nur die Apokalypse bezeugt ausdrücklich, daß sie im unmittelbaren Auftrage Gottes aufgeschrieben wurde (1, 11 f.; 2, 1 ff.). Oft und wieder heißt es in diesem Buch: Was du siehst, Johannes, schreibe auf! Allerdings kann dieses prophetische Buch nicht als Maßstab für alle übrigen neutestamentlichen Schriften genommen werden.

Zweifelhaft bleibt, ob in der klassischen Stelle für die Inspiration des Alten Testamentes [1]) (2 Tim. 3, 16) auch schon einige der damals bereits geschriebenen neutestamentlichen Bücher eingeschlossen waren (2 Petr. 3, 15 f.). In 1 Tim. 5, 18 könnte ein Luk. 10, 7 bezeugtes Herrnwort unter der hieratischen Formel des Alten Testamentes — die Schrift sagt — eingeführt sein. In 1 Kor. 7, 40 stellt Paulus sogar seinen eigenen brieflich vermittelten Rat unter die Autorität des Hl. Geistes.

Da der Fürstapostel Petrus 1 Petr. 1, 10 ff.; 2 Petr. 3, 2 das apostolische Wort dem prophetischen gleichstellt, kann auch die zweite neutestamentliche Grundstelle für die Inspiration des Alten Testamentes (2 Petr. 1, 21: Keine Weissagung ward aus menschlichem Willen hervorgebracht, sondern getrieben vom Hl. Geist

[1]) Inspirare bedeutet ursprünglich hineinhauchen, übertragen: einflößen (Columella, Curtius, Quintilian). Das griechische Grundwort heißt θεόπνευστος (hellenistisch) im passiven Sinne (Plutarch).

haben die hl. Gottesmänner geredet) zur Begründung der apostolischen Inspiration beigezogen werden.

Im gleichen Petrusbrief (2 Petr. 3, 15 f.) werden die Briefe des hl. Paulus in dieselbe Kategorie mit den Büchern des Alten Testamentes gesetzt: Paulus habe geschrieben nach der ihm verliehenen Weisheit ... Leider würden aber seine Briefe von Unkundigen und Schwankenden mißdeutet, wie die übrigen Schriften.

5. In der patristischen Zeit.

Nach den modernen Kritikern sollen die Bücher des Neuen Testamentes nicht sofort nach ihrer Entstehung gleichen Rang mit dem Alten Testament eingenommen haben. Aber die Selbstzeugnisse des Neuen Testamentes sprachen dagegen (siehe auch 1 Thess. 2, 13; 5, 27; 2 Thess. 2, 14; 3, 14; Gal. 1, 9; 2 Kor. 5, 20 ff.; u. a. m.). Positiv hat bereits Clemens von Rom (I. Kor. 47) einen Paulusbrief im Geiste (*πνευματικῶς*) geschrieben sein lassen. Schon im Barnabasbrief (4, 14) ist ein Zitat aus dem Matthäusevangelium unter der altheiligen Formel „Es steht geschrieben" eingeführt. Unleugbar stellt Ignatius an mehreren Stellen das Evangelium den prophetischen Schriften gleich (Ad Smyrn. c. 5 und 7; ad Philad. c. 5, 1). Jede Ausgabe der „apostolischen" Väter zeigt den umfassenden Gebrauch der meisten neutestamentlichen Schriften zu jener Zeit. Da jene ältesten Väter noch unmittelbar unter dem mächtigen Einfluß der großen Tatsachen des Christentums standen, war eine Untersuchung über die letzten Gründe der göttlichen Autorität der Schrift leicht entbehrlich.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse für das hohe Ansehen der neutestamentlichen Bücher. Das sinnenfällige Zeichen der Inspiration, der hohen Rangstellung: die kirchliche Anagnose meldet bereits Justinus von den Evangelien, die damals beim Sonntagsgottesdienst mit den Propheten vorgelesen wurden (I. Apol. 67).

Als prophetische Schrift stellt derselbe Apologet die Apokalypse am höchsten. Doch finden sich auch zahlreiche Zitate und Anspielungen an die übrigen neutestamentlichen Schriften bei unserm Gewährsmanne.

Selbst die Kritiker räumen ein, daß seit Theophilus von Antiochien (Ende des 2. Jahrh.) beide Testamente gleich hohes

Ansehen genossen haben. Wenn Männer wie Celsus, Porphyrius, Hierokles und andere noch später die Schriftinspiration leugneten, so war das nur die Konsequenz ihres offenbarungsleugnenden Standpunktes.

Tertullian, Irenäus und andere Kirchenschriftsteller führen bereits einzelne Wörter des Neuen Testamentes auf den Hl. Geist zurück (so ersterer de orat. c. 17; letzterer adv. haer. 3, 16, 2).

Tertullian hat auch zuerst das Wort inspiratio in den dogmatischen Sprachgebrauch eingeführt.

Bedeutsam hebt derselbe Autor hervor, daß die Apostel einen besonderen, nicht den allen Menschen gemeinsamen Geist besessen haben (de exhort. cast. c. 4). Nicht eine Verflüchtigung der Inspiration, sondern eine zu weite Ausdehnung des Begriffes ist es, wenn Tertullian und viele altchristliche Autoren auch Schriften, die nicht ins Neue Testament aufgenommen worden sind, inspiriert nennen.

Daß die patristische Zeit von der Tatsache der Inspiration des Neuen Testamentes voll überzeugt war, ergibt sich deutlich aus dem Zeugnis eines Origenes (de princ. c. 4), wonach die Schriftinspiration zur allgemeinen Lehre der Kirche gehört [1]). In den mannigfaltigsten Redewendungen bezeugen die Väter die Inspiration des Neuen Testamentes: Die hl. Bücher sind geschrieben von Gott, vom Hl. Geist, unter Mitwirkung des Hl. Geistes, sie sind Aussprüche, Orakel, Diktate des Hl. Geistes. Die Hagiographen selbst waren Instrumente, Flöten, Zithern, Glieder, Hände, Finger, Zungen, Mund, Schreibrohr Gottes bei der Abfassung der hl. Schriften. Die Hl. Schrift selbst ist ein Brief Gottes an die auf Erden pilgernde Menschheit.

Schon früh hat auch das kirchliche Lehramt den höheren Charakter der Hl. Schrift ausgesprochen. Das dritte Konzil von Karthago nennt die kanonischen Schriften göttlich.

In den Akten des vierten Konzils von Karthago oder vielmehr in der fälschlich ihm zugeschriebenen Kanonessammlung begegnet uns zuerst die Formel, die dann immer mehr zum dogmatischen Bekenntnis der kirchlichen Inspirationslehre ausgebaut wurde. Gott ist auctor Novi et Veteris testamenti. Diese Entscheidung sollte zweifellos die dualistische Trennung des Alten und Neuen Testamentes

[1]) Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes (1902).

zurückweisen. Unter Testament sind aber nicht die alt- und neutestamentliche Heilsanstalt, sondern im Sinne eines schon bei Tertullian (adv. Marc. 4, 1) und Zeitgenossen bezeugten Sprachgebrauches die alt- und neutestamentlichen Bücher zu verstehen, wie schon die beigeschlossenen Worte Legis et prophetarum et apostolorum nahelegen. Der gnostische Antagonismus drehte sich ja auch zunächst um die Bücher der beiden Testamente, und in besonderer Weise wäre Gott nicht auctor prophetarum et apostolorum genannt worden. Auctor hat dann den Sinn: Auf Gott geht der Ursprung der hl. Bücher zurück. So will auch das spätere Decretum pro Jacobitis die Formel verstanden wissen. Denn hier sind die Worte 2 Petr. 1, 21 beigefügt (quoniam eodem Spiritu Sancto utriusque Testamenti sancti locuti sunt), welche auf das geschriebene Prophetenwort hinweisen. Darum fährt jenes Dekret auch fort: quorum libros suscipit ...

6. Im Mittelalter.

In der mittelalterlichen Kirche behauptete die Hl. Schrift eine zentrale Stellung im Glauben und Leben der Völker. Die Anerkennung der Bibel als Wort Gottes, wie sie aus der Väterzeit überkommen war, wurde getreu fortüberliefert (siehe Holzhey, Die Inspiration der Hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters [1895].

7. In der Neuzeit.

Wie ehedem die Synagoge, aus dem lebendigen Verkehr mit Gott herausgerissen, das Ansehen des Alten Testamentes immer höher hob und in der Kabbalah förmliche Bibelvergötterung trieb, so klammerte sich auch der Protestantismus, aus dem Strom der kirchlichen Gesamtüberlieferung losgelöst, mit der ganzen Glut der Kindesliebe an das einzige aus dem Elternhause noch gerettete Andenken und brachte der Bibel eine Verehrung entgegen, die von Bibliolatrie nicht weit entfernt war.

Gegen diese mit der Verwerfung der Tradition und Kirchenautorität Hand in Hand gehende Überspannung der Bibel und ihrer Inspiration bedurfte es auf katholischer Seite nicht, die Tatsache der Inspiration geltend zu machen. Das Tridentinum sah es dagegen den Neuerern gegenüber als seine Pflicht

an, die apostolische Tradition der Kirche als gleichverbindlich neben die Schrift zu stellen, den richtigen Kanon der Hl. Schrift zu bestimmen und unter den wechselnden Formen des Schrifttextes eine grundlegende Norm zu gewinnen, so Trid. sess. IV. Das Vaticanum konnte sich darauf beschränken, nähere Wesensbestimmungen der Inspiration sess. III. c. 2 zu geben. Erst Pius X. mußte gegenüber dem Modernismus unter Abweisung eines rein natürlichen Inspirationsbegriffes die Wirklichkeit der Inspiration geltend machen. So hat auch seit der Reformation die katholische Theologie unter steter Anerkennung der Inspirationstatsache in ruhiger, gleichmäßiger Entwicklung sich um den Ausbau des Inspirationsbegriffes bemühen können, während der Protestantismus, wie schon gesehen, von der lächerlichen Überspannung des Begriffes zur Leugnung jeglicher Inspiration überschlug.

II. Wesen der Inspiration des Neuen Testamentes.

1. Der Streit um die rechte Methode.

Während die Väter und die Scholastiker nur einzelne Seiten des Inspirationsbegriffes weiter ausbildeten, führte die Neuzeit zu einer systematischen Entwicklung der Inspiration, zu einer Inspirationslehre.

Auf katholischer Seite ward es seit N. Serarius (Prolegomena biblica 1612) Sitte, von dem Terminus deus auctor Script. Sacr. auszugehen und dann zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Gott Verfasser, auctor principalis eines Buches genannt werden könne. Serarius kam zum Resultate, daß Gott zur Aufzeichnung der biblischen Wahrheiten die drei Grundkräfte der zur Übermittlung seiner Gedanken auserwählten Schriftsteller, den Verstand, den Willen und die äußere Tätigkeit der Hagiographen wirksam beeinflussen mußte. Gegen diese von der Spät- und Neuscholastik, namentlich von Franzelin (Tract. de div. Script.) und seiner Schule weiter ausgebildete Methode erhob sich jüngst der Dominikaner Zanecchia (Scriptor Sacer sub Div. inspiratione iuxta sententiam Cardin. Franzelin 1903) und machte gegen P. v. Kasteren S. J. (Franzelin en Zanecchia in den holländischen Studien, XXXIV. Jaargang, Deel LVIII 55—80) und dessen Patron P. Franzelin geltend, man müsse in der Bestimmung der Inspiration von dem Begriff inspirare'

der bekannter und klarer sei, ausgehen. Gott könne ja im eigentlichen Sinne auctor genannt werden, ohne der Inspirator zu sein; der Begriff auctor sei zu allgemein, zu mehrdeutig.

Indes führen die methodischen Aufstellungen Zanecchias durchaus nicht weiter als die bisher meist vertretene Auffassung. Auch inspirare ist mehrdeutig und gestattet der Einwirkung Gottes eine sehr große Spannweite von bloßer Anregung angefangen bis zum förmlichen Diktat. Neuestens wollten andere Theologen vom Begriff instrumentum (Dörholt) oder Wort Gottes ausgehen. Allein jede einseitige Methode, die aprioristisch die Gesamtüberlieferung, ja die tatsächliche Bibel außer acht ließe, bleibt unbefriedigend.

2. Nachweis.

Am zweckdienlichsten erscheint in der Wesensbestimmung der Inspiration die Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Faktors. Gott wollte die hl. Schriften durch Vermittlung menschlicher Schriftsteller abfassen. Es frägt sich also, welcher Anteil Gott und welcher dem Menschen zufällt.

a) Positive Mitwirkung Gottes ist erforderlich.

Dem Hauptzweck entsprechend sollte man meinen, es genüge ein göttlicher Einfluß, der die Hl. Schrift zusammen mit der Tradition und dem Kirchenlehramt eine im wesentlichen glaubwürdige Urkunde und göttliche Autorität sein läßt. Nach der ausdrücklichen Entscheidung des Vaticanums (sess. 3 c. 2) kann aber eine nachfolgende Bestätigung der Hl. Schrift durch die Kirche oder ein irrtumsloser Bericht über die Offenbarung die höhere Würde der Bibel nicht erschöpfen. Die Kirche hält die Bücher des Alten und Neuen Testamentes vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie im Dekrete des Tridentinums verzeichnet und in der alten lateinischen Ausgabe der Vulgata enthalten sind, nicht deswegen für heilig und kanonisch, weil sie durch bloß menschliche Tätigkeit verfaßt und durch die Autorität der Kirche wären bestätigt worden, noch auch bloß darum, weil sie die Offenbarung frei von Irrtum enthalten, sondern deshalb, weil sie, geschrieben auf Eingebung des Hl. Geistes, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selber übergeben worden sind. Diese in der patristischen und kirchlich-theologischen Literatur wohlbegründete Entscheidung erklärt zunächst eine nachträgliche

Kanonisierung eines Buches, das rein menschlichen Ursprungs ist, für unzureichend. Die göttliche Einwirkung auf die Hagiographen muß sich auf die Aufzeichnung der hl. Bücher selbst erstrecken. Damit ist die dritte sogenannte Lessische These quoad sensum obvium verworfen, wenn auch nach der ausdrücklichen Erklärung des Konzilsreferenten Bischof Gasser diese Zensur die Person des Lessius nicht trifft.

In den Jahren 1587—88 war nämlich eine Fehde ausgebrochen zwischen den Professoren der Löwener theologischen Fakultät (Bajus) und dem Jesuiten Lessius, dem unter anderem auch die These zugeschrieben wurde: Ein Buch, wie vielleicht das zweite Makkabäerbuch, das ohne Beistand des Hl. Geistes durch rein menschliche Tätigkeit verfaßt worden ist, wird Hl. Schrift, wenn der Hl. Geist später bezeugen würde, daß nichts Falsches darin stehe. Nach längeren Verhandlungen wurde der Streit auf höhere Weisung beigelegt, ohne daß eine Entscheidung erfolgt wäre. Lessius selbst erklärte seine von Sixtus Senensis übernommene These näher dahin: Nur wenn ein heilsames Buch, zwar durch menschliche Tätigkeit, aber auf göttlichen Antrieb hin verfaßt, durch öffentliches Zeugnis des Hl. Geistes als in allen Teilen für ganz der Wahrheit entsprechend bestätigt würde, könnte ein solches Buch gleich unfehlbare Autorität haben wie die Hl. Schrift und mit Recht Hl. Schrift und Wort Gottes genannt werden. Zugleich wollte der Gelehrte nicht behaupten, daß ein kanonisches Buch in dieser Weise Hl. Schrift geworden sei, aber unmöglich sei dieser Modus nicht.

Auch in dieser Abschwächung widerstreitet aber die Lessische Anschauung der aus dem Dogma gezogenen Folgerung (siehe Kleutgen, Opusc. de sententia Lessii n. 29).

Auf den Spuren eines Lessius folgten Bonfrerius, Frassen, R. Simon und Haneberg, welche aber nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Wirklichkeit einer sogenannten inspiratio subsequens vertraten.

Nach der Entscheidung des Vatikanus hat Haneberg durch Weinhart, den Bearbeiter der neuen Auflage seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, seine Inspirationsauffassung mit der Kirchenlehre zusammenstimmen lassen.

Als zweiten Irrtum verdammte das letzte Konzil die Ansicht, es genüge zur Inspiration, daß die Bibel die göttliche Offen-

barung irrtumslos enthalte. Diese Anschauung ist gewöhnlich in Verbindung mit der Beschränkung der Inspiration auf bloßen Beistand aufgetreten. Vertreten haben die Ansicht die Theologen Mariana, Ellies du Pin, Calmet und namentlich Jahn in seiner Einleitung ins Alte Testament (1814), weshalb diese per defectum fehlende Richtung meist Jahnsche Auffassung genannt wird. Da die Entscheidung des Konzils einen historischen Irrtum voraussetzt, so wird durch die Zensur die Ansicht verworfen, als ob bloßer Beistand zum Wesen der Inspiration hinreichend sei.

Positiv hat das Vaticanum die dogmatische Formel deus auctor Script. Sacr. durch die Worte Spiritu Sancto inspirante conscripti (2 Petr. 1, 20) näher bestimmt. Gott hat also bei der Abfassung der hl. Schriften positiv mitgewirkt. Da es sich bei dieser Einwirkung Gottes auf die Hagiographen nicht um den natürlichen Concursus Gottes bei aller menschlichen Tätigkeit, sondern um eine mit der übernatürlichen Offenbarung eng zusammenhängende Heilstatsache handelt, erscheint die Inspiration als göttliches Charisma.

b) Einwirkung Gottes auf die Erkenntnis der Hagiographen.

Nach der dogmatischen Formel ist Gott bei der Entstehung der hl. Bücher entscheidend tätig gewesen und zwar durch Vermittlung der Hagiographen.

Nach allgemeinen psychologischen Gesetzen mußte aber Gott vor allem den Wesensgehalt eines Buches, dessen Gedanken, dem menschlichen Autor mitteilen. Verschieden war aber die göttliche Einwirkung auf den Intellekt des Hagiographen. Bald wurden demselben neue, bisher unbekannte Wahrheiten mitgeteilt, im eigentlichen Sinne geoffenbart, bald mußten bereits bekannte Wahrheiten vor die Erinnerung zurückgeführt werden, ja meistens reichte eine Anweisung hin, diese und jene, schon im Bewußtsein des Schreibenden vorhandenen Wahrheiten aufzuzeichnen.

Wenn aber im konkreten Falle bisher unbekannte Wahrheiten mitgeteilt wurden, dann geschah das nach den bereits vom hl. Thomas aufgestellten Grundsätzen bald auf dem Wege äußerer Sinneswahrnehmung (per species sensibiles), bald durch Erzeugung neuer oder durch Kombination vorhandener Erkenntnisbilder des inneren Sinnes, bald durch rein intellektuelle Anschauung

der Wahrheit. Diese Offenbarung im strengen Sinne des Wortes ist aber der Schriftinspiration nicht wesentlich. Nach Ausweis der Hl. Schrift haben die Hagiographen oft Mühe und Arbeit, insbesondere auch Quellenstudium aufgewendet (Luk. 1, 3). Gar viele Gedanken des Neuen Testamentes waren den hl. Autoren schon bekannt, ehe sie Hand an die schriftliche Fixierung legten. Daß freilich andere Stellen der Hl. Schrift auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgehen, z. B. in der Apokalypse, ist nicht ausgeschlossen. Aber logisch und oft zeitlich ist Inspiration von Offenbarung zu unterscheiden.

Es läßt sich nicht einmal nachweisen, ob die Einwirkung Gottes auf den hl. Autor diesem immer bewußt wurde, ob er, was damit notwendig zusammenhängt, mit göttlichem Glauben die aufzuzeichnenden Wahrheiten umfaßte. Wenn der hl. Autor bereits bekannte Wahrheiten aufschrieb, genügte oft ein praktisches, gottgewirktes Urteil, daß bestimmte Wahrheiten aufzuzeichnen sind. Immer aber geht der Einwirkung Gottes auf den hl. Autor parallel der Beistand Gottes, der den hl. Schriftsteller auch während des Schreibens vor Irrtum bewahrt. Diese göttliche Tätigkeit erscheint vom menschlichen Standpunkt aus verschieden von der vorausgehenden Einwirkung Gottes auf die Erkenntnis der Hagiographen.

c) Einwirkung Gottes auf den Willen des menschlichen Autors.

Soll eine Schrift Gottes Werk sein, dann genügt die Mitteilung der aufzuschreibenden Wahrheiten nicht, es muß auch die Aufzeichnung selbst göttlich verursacht sein. Das geschieht durch die Einwirkung Gottes auf den Willen des Hagiographen. Auch wenn bereits bekannte Wahrheiten aufgezeichnet werden sollen, ist ein Willensantrieb, die so oder anders empfangenen Wahrheiten aufzuzeichnen, unerläßlich. Inhaltlich begreift dieser göttliche Akt die Einwirkung auf den Willen selbst (actus eliciti), aber auch auf die Exekution (die vis motrix) in sich. Die Anregung kann sich auch auf die Anwendung bestimmter Mittel erstrecken. Ebenso schließt der Willensantrieb menschliche Mitwirkung nicht aus. Innere und äußere Anlässe und Ursachen können zusammenwirken.

d) Durchgängige Realinspiration.

Schon in der Väterzeit wurde, wie die schlechthinnige Irrtumslosigkeit der Schrift (worüber später), auch die durchgängige Realinspiration, der göttliche Ursprung des religiösen wie profangeschichtlichen Inhalts der Bibel vertreten. Die Zeugnisse hierfür können in der Entwicklungsgeschichte der Inspiration nachgelesen werden (siehe S. 42). Gerade zur Lösung historischer, chronologischer, geographischer und allgemeinwissenschaftlicher Schwierigkeiten haben die Väter zahlreiche exegetische Arbeiten verfaßt.

Seit dem gewaltigen Aufschwung der Geschichts- und Naturwissenschaften wurde vielfach einer Beschränkung der Inspiration auf die religiösen Bestandteile der Bibel das Wort geredet, so namentlich seit den achtziger Jahren in Frankreich.

Der berühmte Assyriologe Fr. Lenormant wollte die Inspiration ausschließlich auf die Glaubens- und Sittenlehren beziehen (Les origines de l'histoire d'après la Bible [1880—82] p. VII suiv.). In natürlichen Dingen gelte das schöne Wort des Kardinals Baronius: Die Bibel will uns lehren, wie man zum Himmel hinaufgeht, nicht wie der Himmel geht.

Ähnliche, wenn auch nicht so schroffe Anschauungen vertraten andere katholische Theologen wie De Broglie, Caussette u. a. in Frankreich, Langen in Bonn, Rohling in „Natur und Offenbarung" (1872), Di Bartolo in Italien (1888). Holden, Chrismann wollten deshalb auch die profanwissenschaftlichen Bestandteile der Bibel nicht Gegenstand göttlichen Glaubens sein lassen. Selbst Kardinal Newman wollte sogen. obiter dicta der Schrift, das sind einzelne zufällige Bemerkungen, Sätze, welche nicht mit dem Glauben in Verbindung stehen, von der Inspiration ausschließen (The Nineteenth Century, Febr. 1884 u. f.). In Verbindung mit der Annahme von Irrtümern in der Schrift drohte diese Beschränkungstheorie die weitesten Kreise zu ziehen, da gebot die Enzyklika des Papstes Leo XIII. Providentissimus 1893 entschiedenes Halt.

Das Verfahren derjenigen ist nicht zu billigen, heißt es hier, die sich den Schwierigkeiten (aus den Naturwissenschaften und der Geschichte) zu entwinden suchen, indem sie ohne Zögern zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten und sonst nichts bezieht . . .

Denn die Bücher, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, sind allesamt und vollständig mit allen ihren Teilen unter Eingebung des Hl. Geistes geschrieben (Herdersche Ausgabe S. 58). Den Vertretern einer Beschränkung der Inspiration stand auch von jeher, auf die Tradition sich stützend, die überwiegende Phalanx der katholischen Theologen entgegen. Schon das Tridentinum hat die hl. Bücher vollständig mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch, für inspiriert erklärt (Sess. IV. Decr. de canonicis Scripturis). Das Vaticanum erklärt die Bücher der Hl. Schrift neuerdings vollständig mit allen ihren Teilen für göttlich inspiriert (libros integros cum omnibus suis partibus ... divinitus inspiratos) can. 4. de Revelat.

Wenn das Tridentinum die kirchliche Auslegung der Bibel auf die Glaubens- und Sittenlehren beschränkt, so folgt aus den Grenzen des Charismas der kirchlichen Unfehlbarkeit noch nichts für die Grenzen des Inspirationscharismas.

e) Der menschliche Faktor bei der Schriftinspiration — die mantische und die Verbalinspiration.

Betrachtet man die hl. Schriften nach ihrer äußeren Form und Erscheinung, so gleichen sie durchaus den auf natürlichem Wege entstandenen Büchern. Gott wollte durch seine inspirierende Tätigkeit die menschliche Eigenart der Hagiographen nicht unterdrücken. Es fordert der Begriff eines auctor Scripturae Sacrae durchaus nicht, daß auch die akzidentellen Bestandteile der Schrift, der Stil, die sprachliche Form auf den Hl. Geist zurückgeführt werden. Ebenso ist bei der Schriftinspiration reine Passivität, ekstatische Gebundenheit ausgeschlossen. Die hl. Autoren waren nicht tote Instrumente, leblose Maschinen ohne freie Selbstbestimmung. Der menschliche Faktor ist ohne Zweifel durchgreifend wirksam gewesen im Gebiete der sprachlichen Darstellung. In den einzelnen neutestamentlichen Büchern prägt sich ein ganz verschiedener Stil aus, überall findet sich in der Anordnung, in der Auffassung des Stoffes eine bestimmte Eigenart. Man spricht darum auch mit Recht z. B. von einem paulinischen, von einem Johanneischen Lehrtypus. Dieselbe Mannigfaltigkeit begegnet uns auch in den verschieden lautenden Berichten der hl. Autoren über eine und dieselbe Sache. Wie

verschieden ist z. B. der Bericht über die Einsetzungsworte des hl. Altarssakramentes unter der Gestalt des Weines! Bei Markus (Matthäus) lauten die Worte: Dieses ist mein Blut des Testamentes, das für viele vergossen wird (zur Vergebung der Sünden). Anders bei Paulus (Lukas): Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut (das Neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird). Christus kann aber doch nur in einer Form die Konsekrationsworte gesprochen haben.

Auch der Stand der neutestamentlichen Textkritik mit seinen vielen Tausenden von Varianten protestiert gegen die Buchstabenvergötterung, sonst müßte die heutige Christenheit um ihren Anteil an der Hl. Schrift verkürzt worden sein.

Daß natürlich wie bei der Offenbarungsinspiration, so auch im Bereich der Form der Schrift in bestimmten Fällen der göttliche Einfluß sich bis auf die Wörter hinaus erstreckt haben kann, ist selbstverständlich. Immer aber hat der Hl. Geist darüber gewacht, daß die Form der Schrift in adäquater Weise den hl. Inhalt zum Ausdruck brachte.

Man spricht auch von einer Sprache, von einer Beredsamkeit des Hl. Geistes. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Gott manche seiner Mitteilungen wortwörtlich aufzeichnen ließ, so z. B. in der Apokalypse.

Im Laufe der Jahrhunderte bis herab auf unsere Zeit ist der menschliche Faktor bei der Inspiration sehr oft verkürzt, der göttliche Faktor dagegen überspannt worden. Das geschah bei der mantischen und bei der Verbalinspiration.

Eine Überschätzung des theologischen Momentes bis zum mantischen Zustand, bis zur Beraubung des Selbstbewußtseins zeigt der von gnostisch-theosophischen Zeitanschauungen durchsetzte Inspirationsbegriff eines Philo und Josephus. Wenn Gott dem Menschen sich naht, schwindet diesem alles menschlich-individuelle Bewußtsein, sein Zustand ist Ekstase, *θεοφόρητος μανία* (Quis rerum div. I. 511). In poetisch schöner Weise beschreibt Philo seine Inspiration (de migr. Abrah. I. 441): Nach langem Harren senkte sich plötzlich der Geist über ihn herab, gleich Schneegestöber und Regentropfen fallen die Gedanken über ihn, er selbst verliert das Bewußtsein, er weiß nicht mehr, was er schreibt ... Im Sinne der mantischen Inspiration wurden wohl Stellen wie Apg. 10, 10; 1 Kor. 14 erklärt. Aber selbst in der höheren Form der Ekstase ging das Bewußtsein nicht verloren, auch nicht beim

Zungenreden (1 Kor. 14, 9). Sonst hätte doch ein solch Begabter sich selbst nicht erbauen können. Ebenso könnte der Zungenredner nicht aufhören zu reden, wenn kein Ausleger da war.

Der Montanismus vertrat den mantischen Inspirationsbegriff in seiner ganzen Schroffheit. Als Merkmal des wahren Propheten gilt hier, daß er seiner nicht mächtig ist. Gott allein wacht, der Mensch schläft. Tertullian identifiziert in seiner montanistischen Periode prophetische Offenbarung mit Raserei, mit Wahnsinn. Das Merkmal des höchsten prophetischen Zustandes sei excidere sensu, außer sich werden (de anim. c. 6; vergl. adv. Marc. 4, 22).

Gegen solche Überspannung der Inspiration erhoben sich schon in der alten Kirche viele Gegner. Einzelne patristische Autoren schrieben ganze Schriften gegen den mantisch-montanistischen Begriff, so Miltiades, Hippolyt. Diese antimontanistische Kontroverse hat auch gründlich den mantischen Sauerteig aus der Kirche hinausgefegt.

Eine Verbalinspiration wollten manche Theologen schon im Alten Testament vertreten sehen, so bei Jeremias 36, 1 ff.; Ps. 44, 1. Allein letztere Wendung: Meine Zunge ist die Feder eines Schnellschreibers, ist bloß rhetorische Figur, die zudem in erster Linie auf die mündliche Verkündigung geht. Ein einzelnes prophetisches Buch, so auch im Neuen Testament die Apokalypse, könnte nicht wesentlich entscheiden für die ganze Hl. Schrift. Auch die Propheten haben nicht die Wörter gesehen (Was du siehst, Johannes, schreibe auf), sondern die Erkenntnisbilder.

In der altjüdischen Tradition, in der Kabbalah hat allerdings diese Art Bibliolatrie oder Bibelvergötterung einen gewissen Höhepunkt erreicht. Eine Verbal- und Literalinspiration, die selbst in den Punkten und Häkchen, den mehr oder minder geschwungenen oder geschlungenen Schriftzügen göttliche Gedanken findet, schien nicht mehr überboten werden zu können.

Die patristischen Schriftsteller haben zwar die hl. Autoren bald als bloße Werkzeuge Gottes, bald als Flöten, Zithern, Glieder, Hände, Finger, Zungen, Mund, Schreibrohr des Hl. Geistes bezeichnet. Dennoch darf man sie nicht für die Verbalinspiration in Anspruch nehmen. Denn dieselben hl. Autoren erscheinen den Vätern freitätig wirkend in Sprache und Darstellung. Namentlich in ihrer exegetischen Praxis haben die Väter auch auf die mensch-

liche Seite der Inspiration Rücksicht genommen. Ihr überschwengliches Lob, das sie selbst den einzelnen Wörtern der Schrift zollen, gilt mehr dem Schriftinhalt, der Offenbarung als dem Schriftursprung. Im einzelnen haben Monographien über patristische Exegeten wie Chrysostomus (Haidacher), Hieronymus (Schade) die freiere Stellung dieser Väter zum Schriftbuchstaben gründlich nachgewiesen.

Daß freilich im Mittelalter gelegentlich die Verbalinspiration vertreten wurde, beleuchtet grell die heftige Kontroverse zwischen Abt Fredegis und Bischof Agobard im 9. Jahrhundert.

Die Blütezeit der Verbalinspiration begann aber erst mit der altprotestantischen Theologie, die nach Verwerfung des kirchlichen Lehramtes mit aller Konsequenz durch die strengste Inspirationslehre das Gotteswort der Bibel stützen mußte. Die menschlichen Autoren der Bibel sind bloße Schreiber, denen der Hl. Geist diktiert (Quenstedt). Alle aufzuschreibenden Wahrheiten müssen neu mitgeteilt werden. Nicht bloß die Gedanken, auch die Form der Schrift ist inspiriert (Hollaz). Es war nur konsequent, daß die Inspiration auch auf die Vokalpunkte und die Interpunktion ausgedehnt wurde (Dannhauer, Gerhard u. a. m.). Die Verschiedenheit des Stils erkläre sich aus der Akkommodation des Hl. Geistes an die Individualität der Autoren. Die Annahme von sprachlichen Inkorrektheiten sei eine Gotteslästerung. Es entstanden sogar Streitigkeiten über die Reinheit der Gräzität des Neuen Testamentes. Nicht bloß die altlutherischen, auch die altreformierten Theologen und Symbolbücher lehrten eine durchgehende Verbalinspiration bis hinaus auf die Vokalpunkte und die Interpunktion. Nach lebhaften Kontroversen über die Inspiration des masoretischen Textes und der hebräischen Punktation, über die Berechtigung der Textkritik wurden in der Formula Consensus drei Kanones aufgestellt, in denen die Grammatolatrie ihren Höhepunkt in der reformierten Theologie erreicht. Selbst der hebräische Text, seine Konsonanten und seine Punktation muß als inspiriert angesehen werden. Die hebräische Lesart kann nicht nach der Septuaginta, dem samaritanischen Text, den Targumim oder gar aus der Vernunft emendiert werden u. a. m.

Wir haben früher gesehen, wie diese alberne Überspannung der Schriftinspiration durch den biblischen Rationalismus mitsamt dem Inspirationsglauben hinweggefegt wurde. In der

Zungenreden (1 Kor. 14, 9). Sonst hätte doch ein solch Begabter sich selbst nicht erbauen können. Ebenso könnte der Zungenredner nicht aufhören zu reden, wenn kein Ausleger da war.

Der Montanismus vertrat den mantischen Inspirationsbegriff in seiner ganzen Schroffheit. Als Merkmal des wahren Propheten gilt hier, daß er seiner nicht mächtig ist. Gott allein wacht, der Mensch schläft. Tertullian identifiziert in seiner montanistischen Periode prophetische Offenbarung mit Raserei, mit Wahnsinn. Das Merkmal des höchsten prophetischen Zustandes sei excidere sensu, außer sich werden (de anim. c. 6; vergl. adv. Marc. 4, 22).

Gegen solche Überspannung der Inspiration erhoben sich schon in der alten Kirche viele Gegner. Einzelne patristische Autoren schrieben ganze Schriften gegen den mantisch-montanistischen Begriff, so Miltiades, Hippolyt. Diese antimontanistische Kontroverse hat auch gründlich den mantischen Sauerteig aus der Kirche hinausgefegt.

Eine Verbalinspiration wollten manche Theologen schon im Alten Testament vertreten sehen, so bei Jeremias 36, 1 ff.; Ps. 44, 1. Allein letztere Wendung: Meine Zunge ist die Feder eines Schnellschreibers, ist bloß rhetorische Figur, die zudem in erster Linie auf die mündliche Verkündigung geht. Ein einzelnes prophetisches Buch, so auch im Neuen Testament die Apokalypse, könnte nicht wesentlich entscheiden für die ganze Hl. Schrift. Auch die Propheten haben nicht die Wörter gesehen (Was du siehst, Johannes, schreibe auf), sondern die Erkenntnisbilder.

In der altjüdischen Tradition, in der Kabbalah hat allerdings diese Art Bibliolatrie oder Bibelvergötterung einen gewissen Höhepunkt erreicht. Eine Verbal- und Literalinspiration, die selbst in den Punkten und Häkchen, den mehr oder minder geschwungenen oder geschlungenen Schriftzügen göttliche Gedanken findet, schien nicht mehr überboten werden zu können.

Die patristischen Schriftsteller haben zwar die hl. Autoren bald als bloße Werkzeuge Gottes, bald als Flöten, Zithern, Glieder, Hände, Finger, Zungen, Mund, Schreibrohr des Hl. Geistes bezeichnet. Dennoch darf man sie nicht für die Verbalinspiration in Anspruch nehmen. Denn dieselben hl. Autoren erscheinen den Vätern freitätig wirkend in Sprache und Darstellung. Namentlich in ihrer exegetischen Praxis haben die Väter auch auf die mensch-

liche Seite der Inspiration Rücksicht genommen. Ihr überschwengliches Lob, das sie selbst den einzelnen Wörtern der Schrift zollen, gilt mehr dem Schriftinhalt, der Offenbarung als dem Schriftursprung. Im einzelnen haben Monographien über patristische Exegeten wie Chrysostomus (Haidacher), Hieronymus (Schade) die freiere Stellung dieser Väter zum Schriftbuchstaben gründlich nachgewiesen.

Daß freilich im Mittelalter gelegentlich die Verbalinspiration vertreten wurde, beleuchtet grell die heftige Kontroverse zwischen Abt Fredegis und Bischof Agobard im 9. Jahrhundert.

Die Blütezeit der Verbalinspiration begann aber erst mit der altprotestantischen Theologie, die nach Verwerfung des kirchlichen Lehramtes mit aller Konsequenz durch die strengste Inspirationslehre das Gotteswort der Bibel stützen mußte. Die menschlichen Autoren der Bibel sind bloße Schreiber, denen der Hl. Geist diktiert (Quenstedt). Alle aufzuschreibenden Wahrheiten müssen neu mitgeteilt werden. Nicht bloß die Gedanken, auch die Form der Schrift ist inspiriert (Hollaz). Es war nur konsequent, daß die Inspiration auch auf die Vokalpunkte und die Interpunktion ausgedehnt wurde (Dannhauer, Gerhard u. a. m.). Die Verschiedenheit des Stils erkläre sich aus der Akkommodation des Hl. Geistes an die Individualität der Autoren. Die Annahme von sprachlichen Inkorrektheiten sei eine Gotteslästerung. Es entstanden sogar Streitigkeiten über die Reinheit der Gräzität des Neuen Testamentes. Nicht bloß die altlutherischen, auch die altreformierten Theologen und Symbolbücher lehrten eine durchgehende Verbalinspiration bis hinaus auf die Vokalpunkte und die Interpunktion. Nach lebhaften Kontroversen über die Inspiration des masoretischen Textes und der hebräischen Punktation, über die Berechtigung der Textkritik wurden in der Formula Consensus drei Kanones aufgestellt, in denen die Grammatolatrie ihren Höhepunkt in der reformierten Theologie erreicht. Selbst der hebräische Text, seine Konsonanten und seine Punktation muß als inspiriert angesehen werden. Die hebräische Lesart kann nicht nach der Septuaginta, dem samaritanischen Text, den Targumim oder gar aus der Vernunft emendiert werden u. a. m.

Wir haben früher gesehen, wie diese alberne Überspannung der Schriftinspiration durch den biblischen Rationalismus mitsamt dem Inspirationsglauben hinweggefegt wurde. In der

neuesten Zeit wagten nur wenige streng orthodoxe Protestanten die bedeutend herabgemilderte Verbalinspiration schüchtern zu vertreten, so Gaussen, Rudelbach, Kliefoth, Rohnert (Die Inspiration der Hl. Schrift 1889).

Innerhalb der katholischen Kirche gelten zwar die Theologen des 16. Jahrhunderts als ausgesprochene Anhänger der Verbalinspiration. Allein die erste Lessische These, welche gegen die Verbalinspiration der Löwener Fakultät gerichtet war, fand in Rom, Mainz, Trier und Ingolstadt keinen Widerspruch. Es waren hauptsächlich Augustinianer (die bajanisch-jansenistische Richtung, Fernandez) und Dominikaner (Canus, Bannez, Billuart, Rabaudy), nur wenige Jesuiten, welche die durchgängige Verbalinspiration vertraten.

In der neuesten Zeit räumen zwar die Theologen aus dem Dominikanerorden (Lagrange, Zanecchia, Chauvin) bereitwilligst ein, daß die altprotestantische, mechanische Verbalinspiration für überwunden gelten müsse, es sei aber im Sinne der thomistischen Lehre von der praemotio physica eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf die sprachliche Darstellung anzunehmen.

Die überwältigende Majorität der katholischen Theologen kann sich aber nicht damit einverstanden erklären, daß eine schon im Gebiete der Heiligungsgnade zweifelhafte Theorie auf das Inspirationsdogma übertragen werde. Wenn auch allgemein zugegeben wird, daß die hl. Schriftsteller ohne Mitwirkung Gottes kein Wort, keine Silbe schreiben konnten, hier handelt es sich um die Frage, ob die Form der Hl. Schrift geradeso von Gott beeinflußt wurde wie der Inhalt. Das ist nach Ausweis der faktischen Beschaffenheit der Bibel nicht der Fall. Gott ist nicht der scriptor ac conscriptor der Hl. Schrift, wie Zanecchia bei aller freien Stellung zum Schriftinhalt annehmen will. Eine gelungene Widerlegung dieser Theorie gibt Hejcl im Katholik (1900 I, 115 ff.), auch Pesch in Theol. Zeitfragen, III. Folge (1902), S. 83 ff.

Die kirchlichen Lehrentscheidungen im Tridentinum und Vaticanum können jedenfalls nicht für irgend eine Art Verbalinspiration angeführt werden. Das dictare des Tridentinums verliert seine Schärfe, wenn daselbst auch die Tradition, wie die Hl. Schrift, a Spiritu Sancto dictata genannt wird. Gegen die Anwendbarkeit des dictata a Sp. S. auf die Hl. Schrift kann man nur dann warnen, wie treffend „der Katholik"

(1868 S. 640) gegen Langen-Bonn bemerkt, wann man sich das Diktieren nicht anders vorstellen kann, als das Diktieren eines Professors auf dem Katheder, der Wort für Wort seinen Schülern in die Feder diktiert. Das Vaticanum hat Sess. III. c. 2 das Spiritu Sancto dictante des Tridentinums durch das Spiritu Sancto inspirante erläutert und so die weitere Deutung des Diktierens stillschweigend gutgeheißen (Schanz).

III. Wirkung der Inspiration des Neuen Testamentes.

In der Hl. Schrift, im Neuen Testament redet der Hl. Geist, Gott selbst, zu den Menschenkindern. Wenn wir diesen Gottesgarten betreten, wandeln wir auf heiligem Boden. Wir vernehmen Gottes untrügliches Wort, wir lesen seine bindenden Satzungen und Gebote. Die Bibel, das Neue Testament befriedigt aber nicht bloß unser Wahrheitsstreben, sondern auch unsern Drang nach dem unendlich Guten und Schönen. Wie können wir aber diese hohen Prärogativen der Bibel, des Neuen Testamentes im einzelnen begründen?

1. Wahrheit des Neuen Testamentes.

Die Wahrheit, die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift ist ein notwendiges Folgemerkmal der Inspiration derselben. Was Gott in spezifischer Weise veranlaßt hat, kann nicht dem Irrtum preisgegeben sein. Es handelt sich hier nicht um die geschichtliche Glaubwürdigkeit der hl. Schriften, wie sie apologetisch durch den Nachweis ihrer Echtheit, Unversehrtheit und Glaubwürdigkeit festgestellt wird. Dieses Merkmal kann eine Schrift besitzen, auch wenn sie in Einzelheiten Differenzen und Widersprüche aufweist. Hier steht in Frage die göttliche Glaubwürdigkeit der Bibel, ihre prinzipielle Irrtumslosigkeit.

Die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, des Neuen Testamentes ist erst in den letzten Jahrzehnten in den Kreisen der katholischen Theologen zur brennenden Frage geworden. Aus dem Neuen Testament selbst kann zwar nicht die Irrtumsfreiheit des Neuen Testamentes selbst erwiesen werden. Aber ganz unbestritten steht das Zeugnis der Väter für die Irrtumsfreiheit des ganzen Schriftinhaltes. Selbst die gewagtesten Auswege wurden gesucht, um theoretisch und praktisch die schlechthinnige Irrtumslosigkeit

der Bibel geltend zu machen. Ausdrücklich hält es z. B. ein Eusebius von Cäsarea für eine frevelhafte Kühnheit, wenn jemand behauptet, daß die Hl. Schrift sich geirrt habe (In ps. 33, 1). Ambrosius sagt, die hl. Autoren haben nichts Widersprechendes aussprechen können (In Luc. 3, 1). Chrysostomus schreibt (In Act. apost. hom. 22, 1): Niemand sage, es lüge die Geschichte der Hl. Schrift. Bekannt ist das heiße Bemühen des hl. Augustinus in seiner Schrift: de consensu evangelistarum, die scheinbaren Widersprüche und Irrtümer der Hl. Schrift im einzelnen aufzulösen.

Jene ersten Lehrer der Kirche haben auch die Schwierigkeiten, die gegen die absolute Wahrheit der Schrift sprechen, wohl gekannt. Männer wie Celsus, Porphyrius, Hierokles, Julian u. a. haben sie sehr nachdrücklich auf das von den späteren Rationalisten wieder hervorgeholte Waffenarsenal hingewiesen. Auch die führenden Männer im Mittelalter bekannten sich unumwunden zur vollen Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. So bekennt Thomas von Aquin mit Augustinus, daß kein kanonischer Autor im Schreiben geirrt habe (S. th. 1, q. 1 a. 8 ad 2). Der hl. Bonaventura feiert in beredten Worten in seinem Breviloquium (p. 201 sq.) die hohe Würde und Irrtumsfreiheit der Hl. Schrift. Sogar zwei Päpste Johannes XXII. in seiner Entscheidung gegen einige Franziskaner und Benedikt XII. in seinem Dekret an die Armenier sprachen es offen aus, daß die Hl. Schrift keine Irrtümer enthalte.

Auch die altprotestantischen Theologen bekannten sich noch zur vollen Irrtumslosigkeit der Schrift, erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts erwachten Zweifel in diesen Kreisen und heute wird die „Fehlerfreiheit" der Schrift nicht bloß in natürlichen Dingen, sondern sogar im Bereich der religiösen Schriftwahrheit von den meisten Theologen preisgegeben.

Auf katholischer Seite hat im Reformationszeitalter bloß Erasmus von Rotterdam in seinem Kommentar zu Matth. c. 2; auch zu Apg. c. 10 die katholische Tradition von der durchgehenden Irrtumslosigkeit der Schrift durchbrochen und aus Mißdeutung zweideutiger Stellen bei Hieronymus die Evangelisten irren lassen. Allein der Widerspruch war so nachhaltig, daß die getadelten Worte aus der nächsten Ausgabe seines Kommentars verschwanden.

In Verbindung mit der Beschränkung der Inspiration auf Glaubens- und Sittensachen haben dann in der neuesten Zeit Lenormant, Salvatore di Bartolo u. a. Irrtümer in den profan-wissenschaftlichen Bestandteilen der Hl. Schrift angenommen. Obwohl die Schriften der beiden genannten Gelehrten auf den Index kamen, erneuerten zahlreiche Theologen insbesondere französischer Zunge diese freiere Theorie. Als ihr Sprecher trat zu Anfang der Neunziger Jahre D'Hulst (La question biblique 1893) auf. Noch im gleichen Jahre hat Leo XIII. in der Enzyklika Providentiss. Deus diese damals weit verbreiteten Anschauungen verworfen. Weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration irgend ein Irrtum unterlaufen könnte, sagt hier der Papst, schließt sie nicht nur an sich jeden Irrtum aus, sondern weist ihn um so dringender ab, als Gott, die höchste Wahrheit, nicht der Urheber eines Irrtums ist. . . . Auch dem inspirierten Verfasser konnte nichts Falsches entschlüpfen. . . .

Wenn auch diese Enzyklika nicht gerade als Kathedralentscheidung anzusprechen ist, der oberste Lehrer hat hier deutlich und vernehmlich die mit seltener Einmütigkeit in den katholischen Glaubensquellen bezeugte Irrtumslosigkeit der Schrift ausgesprochen.

Obwohl aber die päpstliche Entscheidung fast im ganzen Gebiete der katholischen Theologie ehrfurchtsvoll aufgenommen wurde, die Streitigkeiten über die Wahrheit der Hl. Schrift wollten auch jetzt noch nicht verstummen. Es lautete aber jetzt die Fragestellung: In welchem Sinn ist die Hl. Schrift inspiriert und irrtumslos?

Hier ist der Stand der Kontroverse folgender: Über aller Diskussion steht bei den Katholiken die unbedingte Irrtumslosigkeit des Neuen Testamentes im Bereich der sittlich-religiösen Daten. Es ist schon ein Postulat des Offenbarungsglaubens, daß die in Jesus an die Menschen ergangene Offenbarung im wesentlichen unverfälscht überliefert worden ist. Die Apostel erfreuten sich auch als Träger der Offenbarung der persönlichen Unfehlbarkeit. Unmittelbar folgt die Wahrheit des Neuen Testamentes aus ihrer Inspiration. Die Väter und Theologen nennen darum das, was in der Hl. Schrift steht, Wort Gottes. Und Gott kann nicht irren und nicht lügen.

Aber jedes Wort in der Hl. Schrift im Neuen Testament ist nur wahr in dem Sinne, in welchem Gott oder der Hl. Geist es verstanden und geschrieben hat.

Wenn z. B. die Juden dem Heiland vorwarfen (Joh. 8, 48): Sagen wir nicht die Wahrheit, daß du ein Samaritaner und besessen bist, so dürfen wir zwar nicht zweifeln, daß die Erzfeinde des Herrn jene Blasphemie ausgesprochen haben, aber die Wahrheit dieses Wortes weisen wir mit Entrüstung zurück. Selbst Aussprüche des Apostelfürsten z. B., die noch der Zeit seiner Unreife entstammen, können durch die Schrift kein Siegel der Wahrheit erhalten. Ist doch Petrus vom Herrn einmal ob solch eines unüberlegten Wortes Satan geheißen worden (Augustinus. Ad Orosium c. 9). Ganz klar werden zu untrüglichen Worten Gottes erhoben jene in der Schrift mitgeteilten Aussprüche anderer, welche von Gott oder Christus ausdrücklich bestätigt werden, so z. B. das Wort Petri zu Christus: Du bist Christus ... (Matth. 16, 16 ff). Wird eine längere Rede in der Hl. Schrift beifällig eingeführt, so erhält sie dadurch einen höheren Charakter, so z. B. die Rede des Stephanus vor dem hohen Rat. Obwohl aber dieser erste Märtyrer voll des Hl. Geistes gesprochen hat (Apg. 7, 55), sind gläubige Exegeten seit Beda Venerabilis geneigt, gewisse Unstimmigkeiten der Rede z. B. Ap. 7, 16 als Gedächtnisfehler des Redners zu erklären.

Werden Aussprüche von biblischen Personen bloß referiert, so können sie auch ohne besondere Mißbilligung doch Irrtümer enthalten. So ist es nach Augustinus falsch, wenn der Blindgeborne bemerkt (Joh. 9, 31): Wir wissen, daß Gott Sünder nicht hört.

Selbst die Apostel konnten irren, wenn sie nicht als Organe Christi redeten, sondern bloß subjektive Ahnungen, Hoffnungen, Befürchtungen aussprachen. So berichtet selbst ein inspiriertes Buch (Apg. 20, 25), daß Paulus zu den Ältesten in Milet sprach: Und nun weiß ich, daß ihr alle, in deren Mitte ich das Reich Gottes verkündigte, mein Angesicht nicht mehr sehen werdet. In dieser Befürchtung hat sich der Apostel getäuscht. Denn nach 2 Tim. 4, 20 hat Paulus später in Milet den Trophimus krank zurückgelassen.

Wenn in der Hl. Schrift, im Neuen Testament Engel oder Christus oder Gott selbst redend eingeführt werden, dann sind selbstverständlich solche Aussprüche unbedingt wahr. Ebenso kraft der Inspiration alle Angaben des inspirierten Schriftstellers.

Diese Wahrheit der Bibel ist nach den Regeln der Hermeneutik aus dem Text und Kontext zu erheben. Entscheidend

ist auch die sogenannte literarische Art eines hl. Schriftstückes. So liegt der Parabel ein Vorgang aus der Natur- und Menschenwelt zugrunde, der als solcher wahr sein kann, im Evangelium aber nur das Gewand bildet, eine religiöse Wahrheit darzustellen.

So haben die hl. Evangelien nicht strenghistorischen Charakter, sondern sie sind historisch-dogmatisch angelegt. Bei diesem höheren Zweck dürfen die hl. Autoren z. B. Reden des Herrn, die zu verschiedenen Zeiten ausgesprochen worden sind, zu einem größeren Ganzen zusammenfassen, um bestimmte Ideen darzustellen. Das wird z. B. bei der Bergpredigt, bei vielen johanneischen Lehrreden Jesu auch von gläubigen Exegeten angenommen.

Der prophetische Charakter der Apokalypse gestattet die Deutung, daß altorientalische Vorstellungen das Begriffsalphabet christlicher Gedanken geworden sind.

Soweit ist der Wahrheitscharakter der Hl. Schrift, des Neuen Testamentes allgemein einleuchtend. Die Schwierigkeiten beginnen, wenn das Neue Testament selbst scheinbar widersprechende Angaben aufweist oder wenn neutestamentliche Daten mit den Ergebnissen der Natur- oder Geschichtswissenschaft in Widerspruch stehen würden.

Rasch sind erledigt die sogenannten innerbiblischen Widersprüche im Neuen Testament.

Wenn z. B. der Herr nach Markus 6, 8 den Jüngern befiehlt, sie sollten nichts mitnehmen als bloß einen Stab, nach Luk. 9, 3 aber: sie sollten auch einen Stab nicht mitnehmen, so gestattet diese freiere Ausdrucksweise nicht, einen Widerspruch in der zugrunde liegenden Idee anzunehmen. Oft berichtet ein Evangelist nur genauer, bestimmter, was ein anderer in allgemeineren Worten erzählt. So haben nach Matth. 27, 44 beide Mitgekreuzigte Jesus gelästert, nach Lukas nur der rechte Schächer.

Andere Widersprüche liegen direkt in der verschiedenen Wortbedeutung. Nach Jak. 1, 13 versucht d. h. verführt Gott niemand, nach Gen. 22, 1 z. B. hat aber Gott Abraham versucht, d. h. auf die Probe gestellt.

Widersprüche entstehen oft bloß dann, wenn zwei ähnliche Ereignisse als eines und dasselbe betrachtet werden. So ist nach konservativer Anschauung die johanneische und die synoptische Tempelreinigung verschieden nach Zeit und Verlauf.

Schwieriger sind die angeblichen Widersprüche zwischen der Bibel und den Natur- und Geschichtswissenschaften zu lösen. Hier gipfelt

das vielfach unter dem Namen „Biblische Frage" zusammengefaßte Inspirations- und Wahrheitsproblem der Bibel. Leider ist auch von wohlwollender Seite oft übersehen worden, daß die hier obwaltenden Schwierigkeiten nur ein ganz kleines Grenzgebiet einnehmen, von den geringen Nebeln die Sonne der Wahrheit, die alle katholischen Gelehrten in der Bibel leuchten sehen, keineswegs verhüllt werden könnte und sollte.

Zur Förderung des Problems haben Exegeten und Dogmatiker zusammengearbeitet. So ist immer klarer die Theorie ans Licht getreten, während die Lösung der einzelnen Fälle noch sehr umstritten ist.

Wie in der Inspirationsbewegung stehen auch in dieser jüngsten Phase des Streites eine freiere und eine strengere Auffassung einander gegenüber. Eine Reihe von Hypothesen traten auf den Plan, die wohl für die Förderung der Probleme sich sehr fruchtbar erwiesen, aber auch noch vielfach der Klärung harren.

Da diese Untersuchungen fast ausschließlich das Alte Testament zum Gegenstand haben und von fachmännischer Seite, von Nikel in Heft 8 der ersten Folge der „Bibl. Zeitfragen" (siehe 1. Folge, 1. Heft) bereits behandelt worden sind, soll hier nur kurz das Neue Testament in den Rahmen jener Forschungen eingestellt werden.

Die katholischen Gelehrten knüpften meist in der Lösung der natur- und geschichtswissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel an die bereits genannte Enzyklika des Papstes Leo XIII. an, die bestimmte Richtungslinien für diese Fragen gezeichnet hat.

Nach Leo XIII. ist vor allem festzuhalten, daß nur von den authentischen Stellen, die auf die hl. Schriftsteller selbst zurückgehen, jeglicher Irrtum auszuschließen ist. Verderbnis von Eigennamen und Zahlen, Verschiebung von Sätzen, Zusätze in unseren Bibeltexten haben viele Unstimmigkeiten verursacht. Verkehrte Auslegungen der Exegeten, unrichtige Aufstellungen der Gelehrten bringen den Bibeltext in ungerechten Verdacht. Entscheidend ist in naturwissenschaftlichen Fragen nach jener Enzyklika die Tatsache, daß die hl. Schriftsteller oder richtiger der Hl. Geist, der durch sie redete, nicht beabsichtigte, über diese Dinge (nämlich die innere Beschaffenheit der sichtbaren Naturerscheinungen) die Menschen zu belehren, da das keinem zum Heile verhilft; und

daß sie anstatt geradezu Naturforschung zu treiben, die Gegenstände entweder in übertragenen Ausdrücken beschreiben und behandeln oder so, wie es die alltägliche Redeweise damals mit sich brachte und auch heute noch, selbst unter den Gelehrten, mit sich bringt. Da die Volkssprache aber ihrer Eigenheit gemäß zunächst das Sinnenfällige hervorhebt, so hat der hl. Schriftsteller dementsprechend sich an die sichtbaren Erscheinungen angeschlossen oder das mitgeteilt, was Gott zu den Menschen redend und ihrer Fassungskraft sich anbequemend nach menschlichem Sprachgebrauch ausgedrückt hat" (S. 54).

Im Neuen Testament könnten vom streng wissenschaftlichen Standpunkt aus einzelne Aussprüche Jesu Anstoß bereiten wie das Wort von der Klugheit der Schlangen, von der Einfalt der Tauben, vom Senfkörnlein, dem kleinsten aller Samenkörner oder die geozentrische Ausdrucksweise (Matth. 5, 45): der Vater läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute. . . .

Unverkennbar hat sich der Heiland hier dem herrschenden Sprachgebrauch, der an sich unrichtigen Auffassungsweise angeschlossen, ja er mußte so reden, wollte er anders Naturerscheinungen zum Gleichnis religiöser Wahrheiten erheben. Es lag nicht in der Aufgabe des Welterlösers, seinen Zeitgenossen über Naturvorgänge Aufklärung zu geben.

Anderswo z. B. Mark. 16, 2 zeigt auch der hl. Schriftsteller, daß er das herrschende geozentrische Weltbild teilte. Es wäre nun töricht, ihm selbst die wahre Einsicht über die Bewegung der Erde und den Stillstand der Sonne zuzuschreiben oder ihm auch nur wie dem heutigen Gebildeten das Recht des Sprachgebrauchs zuzubilligen. Denn der heutige Mensch darf die verkehrte Ausdrucksweise gebrauchen, weil der Sprachgebrauch durch die verkehrte Auffassung der Alten ein festes Gepräge erhalten hat und im Augenschein auch eine Bestätigung zu finden scheint. Der antike Mensch dachte auch, was er aussprach und zu sehen glaubte. Gleichwohl konnten die hl. Autoren oder richtiger der Hl. Geist, der durch sie redete, „die alltägliche Redeweise" gebrauchen und Gott „zu den Menschen redend sich ihrer Fassungskraft anbequemen", ja eine andere Redeweise hätte eine religiöse Belehrung von vornherein ausgeschlossen.

Zu weit geht hier Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung (1905), wenn er den Papst

„deutlich genug durch das menschliche Werkzeug eingeführte Irrtümer in naturwissenschaftlichen Dingen selbst behaupten" läßt (S. 49).

Denn Leo XIII. wollte ja gerade durch jenen Hinweis auf die populäre Redeweise der hl. Autoren die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift sicherstellen. Die Darstellung nach dem Augenschein ist zudem nach einer Richtung hin nicht verkehrt, ihr Wahrheitsmoment liegt in der Übereinstimmung der Schilderung mit dem sinnenfälligen Eindruck.

Schon von hier aus ist es verwehrt, aus den Zugeständnissen der Enzyklika weittragende Schlüsse zu ziehen auf eine mehr oder minder irrtümliche Darstellungsweise der Bibel in profangeschichtlichen Dingen.

Es heißt nämlich in jenem Rundschreiben unmittelbar nach dem Passus über die naturwissenschaftlichen Daten der Bibel: Haec ipsa deinde. . . . „Diese Prinzipien können nach Belieben auf verwandte Wissenszweige, besonders auf die Geschichte Anwendung finden." Denn es sei beklagenswert, daß auch diese Wissenszweige von übelgesinnten Gelehrten gegen die Wahrheit der Hl. Schrift aufgeboten werden. In diesem Iuvabit transferri fanden Exegeten wie Lagrange, Hummelauer u. a. die rettende Formel zur Lösung der geschichtlichen Schwierigkeiten der Bibel. Leo XIII. soll mit diesem kurzen Worte die ganze große Frage im modernsten Sinne dahin entschieden haben, daß die hl. Autoren nicht bloß in den Naturwissenschaften, sondern auch in der Geschichte und in allen profanwissenschaftlichen Fragen „nach dem Augenschein", also in Übereinstimmung mit den Annalen redeten, für deren Korrektheit die Inspiration keine Bürgschaft biete (Hummelauer). Es handle sich hier um Irrtümer, die auf Rechnung der geschöpflichen Beschränktheit des von der Inspirationsgnade für ihre Zwecke ausersehenen Menschenkindes gesetzt werden müssen (Peters, a. a. O., S. 49). Würde diese Auffassung zu Recht bestehen, dann wäre mit einem Schlage die brennende biblische Frage gelöst. Alle die peinlichen Untersuchungen, wie sie auch neutestamentliche Schwierigkeiten nötig machen, wären gegenstandslos geworden.

Eine „Erweichung", eine kleine „Korrektur" des Inspirationsbegriffes würde Unstimmigkeiten wie z. B. Mark. 2,25, wo Abiathar steht für Achimelech, Vater des Abiathar (1 Sam. 21, 1;

22, 20), Matth. 27, 9, wo Jeremias statt Zacharias zitiert wird u. a. wie Nebel vor der aufsteigenden Sonne verschwinden lassen.

Aber Geist und Wortlaut jener Enzyklika verbieten diese Folgerungen. Nach dem ganzen Zusammenhang jener Stelle will Leo die katholischen Gelehrten vor den Trugschlüssen warnen, welche ein Mißbrauch der Naturwissenschaft gegen die Wahrheit der Hl. Schrift ins Feld führen kann. Sichere Resultate dieser Wissenschaft können mit einer richtigen Erklärung des Bibeltextes nicht in Widerstreit treten. Scheinbare Widersprüche ergeben sich nur, wenn man die volkstümliche Darstellung der Bibel außer acht läßt.

Die gleichen Grundsätze sollen nach dem großem Papste auch Leitstern sein, wenn Einwendungen der Geschichts- oder anderer profanen Wissenschaften gegen die Bibel ins Feld geführt werden. Ein tödlicher Widerspruch könne zwischen Bibel und dieser Profanwissenschaft nicht bestehen.

Angelpunkt der ganzen Frage ist hier, ob es auch auf dem Gebiete der Geschichte bloß relativ wahre, auf dem Augenschein beruhende Darstellungsweise gibt wie auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Da die geschichtlichen Berichte nicht nach der sinnlichen Erscheinungsform, sondern nach den Quellen dargestellt werden, so läßt sich jene naturwissenschaftliche Darstellungsweise nur in analoger Form in der Geschichte nachweisen. Mit dem Augenschein könnte etwa die allgemeine Volksanschauung, die volkstümliche Darstellungsweise verglichen werden. Wie bei naturwissenschaftlichen Phänomenen müßte aber auch bei solchen Geschichtsdarstellungen stets eine Korrektur im selben Bericht zu finden sein, damit nicht herrschende Volksanschauung für bare Münze angesehen werden kann.

In diesem Sinne wird im Neuen Testament z. B. Joseph der Vater Jesu, Herodes Antipas König (statt Tetrarch) genannt. In diesem Sinne hat auch Hieronymus in viel zitierten Stellen z. B. Commentarius in Evangel. Matth. 14, 9 eine relative Wahrheit in der Hl. Schrift angenommen. Wirkliche Irrtümer oder auch nur materielle Unrichtigkeiten, kleine Abweichungen erscheinen nach dem Zeugnis des kirchlichen Gesamtbewußtseins mit der Schriftinspiration unvereinbar.

So wird auch gerader Ehrlichkeitssinn die letzten Äußerungen der obersten kirchlichen Instanz, des Papstes Pius' X. im Syllabus vom 3. Juli 1907 und in der Enzyklika Pascendi dominici

gregis (8. Sept. 1907) auslegen müssen. Speziell ist im Syllabus thes. 11 verurteilt: Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam s. extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat. Also alle und jeder einzelne Teil, d. h. wohl alle und jede einzelne Aussage der Hl. Schrift ist frei von jeglichem Irrtum. Es ist Sache der Exegese, die gegen diese Maxime sprechenden Instanzen ernstlich ins Auge zu fassen und die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift auch vor dem wissenschaftlichen Gewissen zu rechtfertigen.

Wie zwei Entscheidungen der Bibelkommission zeigen, können hierbei auch mit Vorsicht die Wahrheitskerne der jüngsten Inspirationsdebatte fruchtbar gemacht werden, so die sogenannten stillschweigenden Zitate (Citationes tacitae) nach dem Dekret vom 13. Februar 1905 und die Frage nach dem historischen Charakter biblischer Bücher und Bücherabschnitte nach dem Dekret vom 23. Juni 1905.

Erscheint z. B. die soziale Färbung der Lukanischen Seligpreisungen als eine vom Evangelisten aus der Tradition genommene Fortbildung der Matthäischen Relation, so kann nicht einmal von einer Ungenauigkeit oder Verschiebung des Sinnes im Lukasevangelium die Rede sein.

Alles in allem genommen steht der Wahrheitscharakter des Neuen Testamentes auf festen Grund gestellt. Wohl bricht sich die göttliche Wahrheit des Evangeliums in mannigfaltigen Strahlen. Nicht ein Lehr- oder Gesetzbuch wollte die Vorsehung der Menschheit in die Hand geben, sondern einen Niederschlag menschlich-geschichtlicher Entfaltung der göttlichen Offenbarung. Mag deshalb immerhin das Gefäß Spuren menschlicher Unvollkommenheit an sich tragen, der göttliche Inhalt bleibt rein und heilig.

2. Schönheit des Neuen Testamentes.

Nicht bloß das Ideal der religiösen Wahrheit leuchtet in der Hl. Schrift, sie bietet auch die köstliche Frucht in goldener Schale.

Religion und Poesie stehen seit altersher im engen Bunde. Nicht mit Unrecht galt den Alten die Poesie als etwas Heiliges, ja Göttliches. Beide sind dem Idealen zugewandt und suchen das Geistige sinnlich darzustellen. In der Religion findet das

Ewige, Unendliche künstlerische Gestaltung. So tritt auch die Hl. Schrift im Gewande der Schönheit auf, so hat es der göttliche Künstler, der Hl. Geist gefügt. Dieser poetische Schmuck der Hl. Schrift ist das gottgewobene Kleid der heiligsten Ideen.

Es ist vor allem die innere Schönheit, die wir in der Bibel, im Neuen Testament vorab, bewundern. Wie läßt bloß prunkvolle, formelle Schönheit kalt! Wenn die Poesie den Anspruch aufgibt, die ideale Welt, das Reich des Schönen und Guten und Wahren zu erschließen, dann hat sie ihren Königsweg verloren. Wahre Schönheit, vollkommene Harmonie zwischen Form und Inhalt findet sich allein in der Hl. Schrift. Hier stoßen wir auf eine unerschöpfliche Fülle der Wahrheit, auf eine Ideenwelt, die Zeit und Ewigkeit umspannt. Welterhabene Ideen von der Wiedergeburt der Menschheit, vom Reich der Gnade und Wahrheit, von der überirdischen Herrlichkeit der Seele beglücken den Leser. Der reinen, lauteren Wahrheit entspricht die einfache, schlichte und doch so mannigfaltige, bilderreiche Sprache. Ganz besonders im Neuen Testament strahlt die Wahrheit gleichsam in der Schönheit ihres eigenen Lichtes allein, sie verschmäht jeden anderen Schmuck [1]). Die künstlerische Schönheit des Neuen Testamentes gipfelt aber in den anschaulichen, bilderreichen Parabeln und in der gewählten Form der Spruchreden Jesu.

Dort am lieblichen Gestade des Genesarethsees entfaltete Jesus seine Kunst als Volkslehrer. Spruch und Sprichwort liebt alles Volk. Auch Altisrael wird schon manche Sprüche geprägt haben, an die Jesus anknüpfte. Schon früh entwickelte sich auch in Israel neben dem volkstümlichen Sprichwort die mehr künstlerische Form der Spruchreden. Das Neue Testament, vor allem die Evangelien, zeigen uns diese äußere Schönheit der Bibel in den bekannten Formen des Parallelismus der Glieder. Oft reihen sich gleich Perlenschnüren größere Spruchreihen aneinander, z. B. in der Bergpredigt. Es finden sich kunstvolle Strophen nicht bloß in den Reden des Herrn, wie neuere Forscher zeigen wollen, sogar in der neutestamentlichen Briefliteratur. Der Parallelismus der Darstellung findet sich auch in der paarweisen Aneinanderreihung mancher Gleichnisse,

[1]) Höpfl, Das Buch der Bücher (1904), S. 202.

z. B. Matth. 13, 31—33; 44—46; 47—50. Ja, diese Gleichnisse, diese Parabeln, bilden einen Höhepunkt nicht bloß im Bereich des evangelischen Schrifttums, sondern der Weltliteratur überhaupt. Hier steigerte sich die Bildlichkeit der Rede zu einer Lehrweise, die nicht bloß wie in der Allegorie durch sinnliche Anschauungsformen geistige Wahrheiten illustriert, sondern durch plastische Rede unmittelbar einen Begriff darstellen will [1]). Diese paradolische Rede deckt im Buch der Natur und des Menschenlebens Gesetze, Gottesgedanken auf, die sich mit derselben Naturnotwendigkeit auch im Reich des sittlichreligiösen Lebens verwirklichen.

Diese Schönheit des Neuen Testamentes hat auf katholischer Seite vor allem R. von Kralik in seinem Buch „Jesu Leben und Werk" (1904) auf den Leuchter gehoben. Der Gelehrte stellt der theoretischen und praktischen Offenbarung Jesu die ästhetische gegenüber. Wie wir nicht zweifeln, im Evangelium die höchste Wahrheit und Güte zu finden, so treffen wir darin auch die höchste Schönheit und vollkommenste Kunst. Die ästhetische Offenbarung habe Jesus in den dichterischen Gleichnissen und Parabeln ausgebildet. Eine einheitliche Zusammenstellung aller Parabeln ergebe ein poetisches Weltbild von einer Größe und Harmonie, wie es sich trotz des fragmentarischen Charakters der Überlieferung nirgends sonst findet (a. a. O., S. 282).

Ausgehend von der Parabel von den mörderischen Weinbergarbeitern als der epischen Haupthandlung, versucht auch Kralik im einzelnen jenes ungeheure paradolische Weltepos in seinen zerstreuten Rhapsodien zusammenzufassen und verstehen zu lernen als den Gipfel aller Poesie, als die Leuchte aller Kunst (a. a. O., S. 282—345).

3. Wert des Neuen Testamentes.

Erhabene Wahrheit im Glanze der Schönheit steht im Neuen Testament im Dienste des sittlich-religiösen Lebens, im Dienste des wahren Heiles der Menschheit. Dem Edelstein gleich zeigt die Bibel immer wieder neue Vorzüge, du magst sie von jeder Seite aus betrachten.

[1]) Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu (1906), S. 55; B. Weiß, Das Leben Jesu I, 490.

Das Wort Gottes ist ein unvergänglicher Same, aus dem Sünder zu Kindern Gottes wiedergeboren werden (1 Petr. 1, 23), es ist das Brot des Lebens, das den neuen Menschen nährt (Matth. 4, 4). Nehmt den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, das da ist das Wort Gottes (Ephes. 6, 17). Das Wort Gottes ist ja ein wahres Gnadenmittel (verbum gratiae Apg. 14, 3). Es ist lebendig und kräftig und durchdringender als jedes zweischneidige Schwert.

Zusammenfassend hat der Apostel Paulus (2 Tim. 3, 16—17)[1] den unschätzbaren Wert des Bibelwortes ausgesprochen: Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, damit der Mann Gottes vollkommen werde, zu jedem guten Werke geschickt.

Die Hl. Schrift von Anfang bis zum Ende, Gesetz und Propheten und Evangelium, sie wollen in Lehre und Beispiel Antwort geben auf die eine große Lebensfrage der Menschheit: Was muß ich tun, um selig zu werden? Die Hl. Schrift straft den Menschen, sie schlägt den Sünder nieder mit dem Schwert der göttlichen Gerechtigkeit, sie bricht den Stab über den Missetäter. Und wenn der Sünder zermalmt in Reue das Wort Gottes vernimmt, dann gießt sich in sein Herz der Trost der Sündenvergebung und die Gnade Gottes. Das Gotteswort ist dem Gerechtfertigten Stab und Stütze im neuen Leben. Aber immer wieder muß das Wort Gottes züchtigen, mahnen, warnen, daß der Mensch der Sünde stirbt und der Gerechtigkeit lebt. Und mitten im Weltleben erklingt das Glöcklein des Schriftwortes. Jeder einzelne Bibelspruch gleicht der Seemuschel, die ans Ohr gehalten ein Brausen des Ozeans vernehmen läßt, den Wogenschlag des Ozeans der göttlichen Weisheit und Güte.

Wie für das persönliche religiöse Leben, so hat die Hl. Schrift als unmittelbares Gotteswort auch unermeßlichen Wert für den Priester und für die hl. Theologie. Die Hl. Schrift ist vor allem der ewige Jungbrunnen für die geistliche Beredsamkeit, für die Predigt. Die Gesundheit, Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit der Predigt ist bedingt durch die Festigkeit, Innigkeit und Lebenswärme ihrer Beziehungen zur Hl. Schrift

[1] Siehe auch Röm. 15, 4.

(Keppler, Adventsperikopen S. 1). Die größten christlichen Prediger sprechen darum die Sprache der Hl. Schrift.

Zentrale Bedeutung hat die Hl. Schrift, in erster Linie das Neue Testament, für die Dogmatik. Das Gotteswort der Bibel ist die höchste Autorität. Gewiß enthalten selbst neutestamentliche Schriften auch bloß zeitgeschichtlich bedingte Vorschriften und Gesetze, so z. B. gewisse Vorschriften Pauli über das Götzenopferfleisch, über die Enthaltung vom Blut und vom Erstickten, die Tracht der Frauen u. a. Aber auch in diesen Fällen bewirkt die Inspiration, daß die Anweisungen als vernünftig und heilsam gelten müssen. Wenn Paulus an Timotheus schreibt (1 Tim. 5, 23): Trinke etwas Wein deines schwachen Magens wegen, so dürfen wir um der Inspiration willen diesen rein menschlichen Rat nicht als töricht tadeln.

Haben so die Worte der Hl. Schrift in den genannten Grenzen göttliche Autorität, dann müssen wir auch die Wahrheiten der Schrift fide divina glauben. Das Bibelwort ist darum eine hl. Norm, ein hl. Kanon im Glauben und Leben.

Schlußbetrachtung.

Konfessionelle Vorurteile haben durch alle Jahrhunderte der katholischen Kirche Vernachlässigung, ja Geringschätzung des Bibelwortes, der Bibel selbst vorgeworfen. Nichts unrichtiger wie das.

In goldenen Lettern erzählt die Kirchengeschichte aller Jahrhunderte von der hohen, zentralen Stellung der Hl. Schrift in der Kirche.

Nicht zu reden von den unabläßigen Bemühungen der alten Kirche, die echten inspirierten Schriften aus der Fülle der christlichen Literaturwerke herauszuheben und Wort und Sinn der Bibel immer tiefer zu erfassen, schon in der altchristlichen Kirche bildete die Schrift den Brennpunkt des ganzen Religionsunterrichtes in Predigt und Katechese. Beim gemeinsamen Gottesdienst war die Schriftlesung der Mittelpunkt. Die hohe Verehrung der Hl. Schrift drückte sich namentlich auch in der Fortüberlieferung des hl. Textes aus. Das Bibelwort ward auf das feinste und teuerste Pergament in zierlichster Schrift, zuweilen in Gold und Silber aufgeschrieben. Das Schönste und Beste, was Natur und Kunst boten, ward zum Schmuck des Offenbarungsbuches verwendet. In den Verfolgungen

vergossen die Märtyrer lieber ihr Blut, als daß sie die hl. Bücher auslieferten.

Auch im Mittelalter ward die Hl. Schrift, wie früher gesehen, aus ihrer zentralen Stellung nicht verrückt. An einzelnen Universitäten bildete die Bibel das theologische Lehrbuch, z. B. in Paris (Denifle, Revue Thomiste 1894, 149 ff.).

Selbst einsichtige Protestanten, z. B. Kropatscheck (Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, 136 f.) strafen das Lutherwort Lügen, als ob die Bibel vor der Reformation im Winkel gelegen.

Und heute?

Ist es nicht gerade die katholische Kirche, die allem feindlichen Ansturm trotzend die hohe Würde der Bibel fast allein aufrecht hält? Wenn die Kirche die Bibel in den lebendigen Strom der Offenbarungsgeschichte stellt, wie er in der Gesamtüberlieferung des Christentums, in Tradition und lebendigem Lehramt durch die Jahrhunderte flutet, so hat sie gerade dadurch die Schrift auf den Mutterboden zurückgeführt, aus dem sie uranfänglich geboren.

Nie wird auch in der katholischen Kirche vergessen, daß die Schrift, das Neue Testament vor aller Tradition seine eigentlichen Vorzüge hat. Der höchste Ruhmestitel der Schrift ist die gerade in der katholischen Kirche hochgehaltene Inspiration. Das Neue Testament bewahrt uns sodann die Worte Christi und der Apostel in ihrer ursprünglichsten Form, im Duft und in der Färbung der Ursprache. Wie vieles teilt uns die Schrift mit, was wir durch die Tradition nicht erfahren können!

Wenn schließlich die Hl. Schrift auch in manchen Punkten durch die Tradition ergänzt werden muß, wir können denen, die ihr Christentum auf eine Buchreligion herabgestimmt haben, gern einräumen: Auch für uns enthält die Hl. Schrift in der Hand der gottbestellten Meisterin, der Kirche, den Kern und Stern des ganzen Christentums.

Orientierende Literatur.

Zur Inspirationsfrage.

1. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi ac ratione (1885).
2. Crets, De divina Bibliorum inspiratione (1886).
3. Dausch, Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie (1891). Vorliegendes Heft baut sich auf dieser Arbeit auf.
4. Pesch, De inspiratione Sacrae Script. (1906). Siehe auch Derselbe, Theol. Zeitfragen, 3. Folge (1902).

Zur Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift.

1. Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift (1905).
2. Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift? (1909).

Inhalt zu Heft 2.

Einleitung: Aufgabe . . . . . 3—4

I. Wirklichkeit der Inspiration des Neuen Testamentes 4—16

a) Die Leugnung der Inspirationstatsache . . . . . 4—7

b) Der Beweis für die Inspiration des Neuen Testamentes . 7—16

1. Über die Kriterien der Inspiration . . . . . 7—8

2. Die Apostolizität als Grundlage der Schriftinspiration 8—10

3. Haupt-Beweise für die Inspiration des Neuen Testamentes . . . . . 10—12

4. Die einzelnen Selbstzeugnisse für die Inspiration des Neuen Testamentes . . . . . 12—13

5. In der patristischen Zeit . . . . . 13—15

6. Im Mittelalter 15

7. In der Neuzeit . . . . . 15—16

II. Wesen der Inspiration des Neuen Testamentes . . 16—27

1. Der Streit um die rechte Methode . . . . . 16—17

2. Nachweis 17

a) Positive Mitwirkung Gottes ist erforderlich . . . . . 17—19

b) Einwirkung Gottes auf die Erkenntnis der Hagiographen 19—20

c) Einwirkung Gottes auf den Willen des menschlichen Autors 20

d) Durchgängige Inspiration . . . . . 21—22

e) Der menschlicher Faktor (Mantische, Verbalinspiration) . 22—27

III. Wirkung der Inspiration des Neuen Testamentes . 27—40

1. Wahrheit des Neuen Testamentes . . . . . 27—36

2. Schönheit des Neuen Testamentes . . . . . 36—38

3. Wert des Neuen Testamentes . . . . . 38—40

Schlußbetrachtung: Die katholische Kirche und die Hl. Schrift 40—41

Biblische Zeitfragen
Zweite Folge. Heft 2.

Das Johannesevangelium,

seine Echtheit und Glaubwürdigkeit.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Prof. am Königl. Lyzeum in Dillingen.

Dritte Auflage.

Münster in Westf. 1911.
Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 17. Januarii 1911.

No. 469.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genl.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Der Messias und Davidssohn des Matthäus, der wundermächtige Gottessohn des Markus, der Sünderfreund und Weltheiland des Lukas tritt uns im Johannesevangelium in seiner vollen Gottesherrlichkeit gegenüber. Das Johannesevangelium gilt seit alters her in der Christenheit als die Perle unter den Evangelien. Schon die altchristlichen Schriftsteller sind unermüdlich im Lobe dieses Evangeliums. Origenes nennt es den vornehmsten Teil der Hl. Schrift, bei anderen heißt es die Blüte und das Siegel der Evangelien, die Säule der Kirche (Paulinus), das wunderbarste aller religiösen Bücher, die Krone und Schlußblume der Evangelienliteratur.

Schon früh hat man auch dem Verfasser das Ehrenprädikat des Theologen gegeben — wohl in dem ursprünglichsten Sinne, weil er Christus Gott nennt — und ihm als Symbol den Adler zuerkannt. Allezeit galt dieses Evangelium als das Bollwerk des positiven Christentums, als das unerschütterliche Fundament des christlichen Zentraldogmas, der wahren und wirklichen Gottheit Jesu Christi. Das 4. Evangelium verkündigt ja die Gottheit Jesu mit solcher Klarheit und Kraft, daß nur die Wahl bleibt: Entweder das Evangelium zu verwerfen oder diese kirchliche Lehre ganz und voll anzunehmen.

I. Der Kampf um das Johannesevangelium.

1. Die inneren Motive des Kampfes.

Kein Wunder, daß seit der Erschütterung des positiven Christentums durch den Rationalismus dieses Evangelium im heftigsten Feuer der Kritik steht. In einem Zeitalter, das alles Übernatürliche aus Welt und Geschichte zu bannen sucht, konnte ein Evangelium keine Gnade finden, das klar und deutlich verkündet, daß Gott selbst auf Erden gewandelt.

Bietet doch auch das 4. Evangelium dem kritischen Geist, der etwa von den drei ersten, den synoptischen Evangelien herkommt, außerordentlich viel des Eigenartigen, des Überraschenden.

Das Leben Jesu beginnt nach Johannes im Himmel. Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu, wie sie uns Matthäus und Lukas erzählen, wird übergangen. In einem großartigen Prolog führt uns der Adler unter den Evangelisten mit kühnem Fluge in die Räume der Unendlichkeit. Wir lauschen in heiligem Schauer dem ebenso schlichten wie inhaltsreichen Christuslied: Das ewige Gotteswort — das Leben, das Licht, das Heil der Menschheit. Wohl malt uns der 4. Evangelist auch die Menschwerdung Christi mit plastischer Kraft vor unsere Augen: Das ewige Gotteswort ist Fleisch geworden. Aber alsbald erhebt er sich wieder im Fluge: Selbst im irdischen Erdenwallen hat sich seine göttliche Machtherrlichkeit geoffenbart: Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, voll der Gnade und Wahrheit. Jesus Christus ist der Höhepunkt aller Gottesoffenbarung in der Geschichte. Was so der Eingang des Evangeliums wie eine kunstvolle Ouvertüre verheißungsvoll verkündigt, das klingt in mächtigen Akkorden im ganzen Evangelium wieder. Jene lapidaren Sätze des Prologs bilden das Leitmotiv der ganzen Evangelienschrift.

Johannes der Täufer tritt auf. Er ist aber nicht der Prediger der Buße, des Gerichtsschauers. Er ruft in Gegenwart der jerusalemischen Sendlinge, in Gegenwart der Jünger mit erhobener Stimme in die Welt hinaus: Jesus Christus der Messias, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt!

Von der Taufe, von der Versuchung Jesu erfahren wir nichts. Nach jenem Täuferzeugnis sammelt Jesus bereits die ersten Jünger um sich. Durch die stille Macht seiner Persönlichkeit, durch sein übernatürliches Wissen zieht er sie in seinen Kreis und fesselt sie an sich durch sein erstes Wunder zu Kana. Die Rückkehr Jesu ins Heimatland bezeichnet bei Johannes nicht wie bei den Synoptikern die Eröffnung der galiläischen Reichspredigt. Im 4. Evangelium ist der chronologische und geographische Rahmen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ein ganz anderer geworden. Die galiläische Epoche des Lebens Jesu sehen wir fast nur in ihrem Höhe- und Wendepunkt sich vor uns abspielen, in der Brotvermehrung und jener dem weiteren Jüngerkreis so anstößigen Rede vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes. Sonst berührt sich das Johannesevangelium, von der Leidensgeschichte abgesehen, nur in der Tempelreinigung, in der Erzählung vom Meerwandeln, von der Salbung in Bethanien

und vom Einzug in Jerusalem mit den Synoptikern. Der Schwerpunkt der johanneischen Wirksamkeit Jesu liegt in Jerusalem, in Judäa. Fünfmal wallt der Heiland in die hl. Stadt, wenigstens drei Osterfeste fallen in sein öffentliches Leben, während die Synoptiker nur von einem Osterfest, dem Leidenspassah, erzählen. Sogar in der Leidensgeschichte, die doch auch Johannes mit den Synoptikern teilt, treten uns überall neue Personen, neue Szenen entgegen. Selbst um das Grab bewegen sich andere Gestalten.

Noch weit mehr wie in den synoptischen Evangelien tritt die Geschichtsdarstellung im 4. Evangelium in den Dienst der Lehre (Joh. 20, 31). Im Leben und im Tode offenbart der johanneische Christus überirdische Hoheit und Welterhabenheit. Grundverschieden scheint der lehrende und handelnde Christus in beiden Evangelientypen zu sein. Bei den Synoptikern tritt Jesus als Volksprediger, als Sittenlehrer auf und entzückt am herrlichen Seegelände, auf Bergen und Wegen, in den Dörfern und Kleinstädten Galiläas die zahlreich herbeigeströmte Volksmenge mit allerliebsten Geschichten vom Gottesreich. Wohltaten spendend schreitet er durch die Lande, seine mächtige Wunderhand heilt Wunden und Schmerzen. Im 4. Evangelium tritt der Herr vor Einzelpersonen, wie Nikodemus, die Samariterin, im trauten Jüngerkreis, ganz besonders aber vor den Priestern und Gesetzesgelehrten, vor der Hierarchie in Jerusalem auf und entwickelt, einem Schulhaupte gleich, in langgezogenen, dialektischen Reden das hohe Geheimnis seiner göttlichen Person. Seine Sprache wird dunkel, geheimnisvoll und liebt Allegorien. Die etwa $^5/_6$ des ganzen Evangeliums füllenden Reden behandeln die tiefsinnigsten Fragen unserer hl. Religion. Eine Entwickelung Christi, seiner hl. Geschichte scheint zu fehlen. Schon von allem Anfang an wird die Messianität Jesu verkündigt. Die Wunder des 4. Evangeliums sind in erster Linie Zeichen und Offenbarungen seiner göttlichen Größe, darum treten auch den synoptischen Wundern so ganz anders scheinende neue Wunderzeichen gegenüber, so die Verwandlung des Wassers in Wein Joh. 2, 1—11, die Heilung des Blindgebornen Joh. 9, 1—38, die Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 1—45.

Wie soll diese Christusgeschichte, dieses Christusbild des 4. Evangeliums zusammenstimmen mit dem synoptischen Christus, dessen schlichte Größe in seiner dreifachen literarischen

Fassung, wie es scheint, ausschließliche Berechtigung beansprucht? Ist diese neue Welt, in die uns der Evangelist hineinführt, ideale Wirklichkeit oder traumverklärte Märchenwelt?

Demütig gläubig hat die ganze Christenheit seit der apostolischen Zeit dieses herrliche Bild des johanneischen Christus für volle Wirklichkeit gehalten und mit innigster Verehrung die Fußspuren des über die Welt dahinschreitenden Gottessohnes geküßt! Das Johannesevangelium ist das Lieblingsevangelium der Christen geworden. Schon die christliche Vorzeit hat die wundervolle Eigenart dieses Evangeliums erkannt und in die Formel gebracht: Johannes hat die drei ersten Evangelien, welche die leibliche Seite des Gottmenschen Jesus in den Vordergrund gestellt, durch die Schilderung seines göttlichen, pneumatischen Lebens ergänzen wollen.

Mit hartnäckiger Entschlossenheit hat dagegen die an der Überlieferung irre gewordene Kritik seit mehr als 100 Jahren die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums bestritten und seine Verwerfung zum Prüfstein historischer Kritik erhoben.

Die um das Johannesevangelium sich gruppierenden Probleme erscheinen jetzt selbst bei offenbarungsgläubigen Theologen als die johanneische Frage, die eine persönliche und eine sachliche Seite aufweist. Während die sachliche Seite die aus der Eigenart des Evangeliums erwachsenden Zweifel an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Evangeliums zusammenfaßt, handelt es sich bei der persönlichen um Fragen, wie der Antijudaismus, die Logosspekulation, der Universalismus des 4. Evangeliums mit der traditionellen Herkunft desselben vom „Judenapostel" Johannes vereinbar sei, wie zwei so verschiedene Schriften wie das Johannesevangelium und die Apokalypse von einem und demselben Autor herrühren können und um a. m.[1])

2. Der äußere Verlauf des Kampfes.

Im christlichen Altertum war nur sporadisch ein Widerspruch gegen das Johannesevangelium aufgetaucht, so bei den Alogern, bei Marcion und einigen kleineren Sekten. Erst im Aufklärungszeitalter, als die Fluten des Unglaubens von England her nach Deutschland sich ergossen, wurden tiefer gehende Zweifel an der Wahrheit des johanneischen Christus laut. Aber noch

[1]) B. Weiß, Leben Jesu I[4], 96.

ein Bretschneider, der zuerst die antijohanneische Kritik auf ein wissenschaftliches Niveau erhob[1]), wich dem allgemeinen Widerspruch und vernichtete seine Anklageschrift gegen das 4. Evangelium. In der Schleiermacherschen Schule mußte der aufgeklärte Tugendprediger des Rationalismus wieder gänzlich verblassen vor dem leuchtenden johanneischen Christusbild.

David Fr. Strauß stellte das Evangelium in das trübe Licht der Hegelschen Zeitphilosophie. Das 4. Evangelium zeige die fortgeschrittenste Stufe der Mythenbildung. Es könne schon deshalb nicht apostolisch sein, weil es gegen das moderne Wissen, die Hegelsche Philosophie verstoße, welche die Verwirklichung der absoluten Idee in einer individuellen Person ausschließe. Das Selbstzeugnis des Evangeliums könne nicht gesichert werden, weil die Unmöglichkeit des Wunders alle inneren Gründe für die Echtheit außer Kraft setze, ein streng diplomatisches äußeres Zeugnis aber nicht beigebracht werden könne. Folgerichtiges Denken mußte freilich Strauß selbst dazu führen, ein Werk, das von einem Augenzeugen geschrieben sein will, als Tendenzdichtung, als Fälschung zu betrachten, deshalb vertauschte Strauß in seinem späteren Lebensalter die mythische Auffassung des Evangeliums mit der inzwischen auf den Plan getretenen Baurschen Tendenzhypothese.

Ferd. Chr. Baur, das Haupt der „neueren" Tübinger Schule, führte den gewaltigsten Schlag gegen das Johannesevangelium. Auch Baur konnte sich dem Bann der Hegelschen Philosophie nicht entziehen. Im Gegensatz zu Br. Bauer, der in radikalster Skepsis die Evangelien als literarische Kunstprodukte betrachtete[2]), sind es Baur wesentlich geschichtsphilosophische Voraussetzungen, welche seine antijohanneische Kritik stützen. Vom Standpunkt des Hegelschen Dreischlags: Satz, Gegensatz, höhere Einheit müßte die Entstehung des 4. Evangeliums in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts hinabgerückt werden. Das Urchristentum sei bis in diese Zeit von zwei gewaltigen Strömungen, dem petrinischen Judenchristentum und dem paulinischen Heidenchristentum, zerrissen gewesen. Das Johannesevangelium sei als Denkmal der Versöhnung dieser Gegensätze geschrieben worden (gegen 170). Es habe die großen Kontroversen des

[1]) Probabilia de ev. et epist. Joannis indole et origine, 1820.

[2]) Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840.

2. Jahrhunderts, Montanismus, Gnosis, Logoslehre, Passahstreitigkeiten u. a. in höherer Einheit aufgelöst und so die katholische Kirche begründen helfen. Zu diesem Zwecke habe das 4. Evangelium, der Johannist, das synoptische Material im unionsfreundlichen Sinne umgeschmolzen und die Christusgeschichte in den Dienst der alles beherrschenden Logosidee gestellt. Eine stattliche Reihe von Schülern Baurs wie Schwegler, Köstlin, Zeller u. a. suchten diese Grundanschauungen weiter auszubilden, aber selbst die moderne Kritik muß zugestehen, daß die Voraussetzungen Baurs und seiner Schule fast allgemein aufgegeben werden mußten (Harnack). Die urchristliche Kirche war nicht der Schauplatz wilder Kämpfe zwischen Petrinismus und Paulinismus. Namentlich der Aufschwung der literargeschichtlichen Erforschung der altchristlichen Epoche mußte tödlich diese Geschichtsbaumeisterei treffen. Immer zahlreichere Zeugen, insbesondere auch aus dem Kreise der Gnosis, traten auf. Das Datum des Evangeliums mußte wieder in die Nähe der traditionellen Zeit gerückt werden. Immerhin bleibt es wohl ein Verdienst dieser Baurschen Schule, die tiefsinnige Komposition, die literarische Einheit des 4. Evangeliums scharf herausgestellt zu haben. Darum ist auch dieses Evangelium, der ungenähte Rock Christi (Strauß), im Zeitalter der Zerstückelung und Zerschneidung der Hl. Schrift weniger mißhandelt worden als andere biblische Bücher[1]).

Freilich war die Baursche Auffassung des Evangeliums als ideelle Komposition die Vernichtung seiner Geschichtlichkeit. Ein Evangelist, der das synoptische Geschichtsmaterial nach Zeitideen umgestaltet, ist ein Künstler, kein Wahrheitsapostel. Noch ehe Hönig, Thoma u. a. diese ideelle Auflösung des Evangeliums durch maßlose Übertreibung ad adsurdum geführt haben[2]), hat der hierin gewiß unverdächtige Renan nachgewiesen, daß die johanneischen Stoffe, insbesondere solche Detailzüge wie z. B. die Rolle des Philippus und Andreas in der Speisungsgeschichte, des Malchus in der Leidensgeschichte, namentlich auch das geographische und geschichtliche Detail des Evangeliums einer ideellen Auflösung trotzt. Tatsächlich hat H. J. Holtzmann, der in den letzten Jahren die zerflatterte Fahne der Tübinger Schule aufrecht zu erhalten suchte, im 4. Evangelium Wahrheit und Dichtung vermischt gefunden. Holtzmann sieht im 4. Evan-

[1]) Über die neuesten Zerstückelungen des Evangeliums siehe etwa Bousset in der Theol. Rundschau XII, 1—12 u. 39—64 (Wellhausen, Schwartz u. a.).

[2]) Siehe Keppler, Die Komposition des 4. Evangeliums, S. 106 ff.

scher Dichter. Gesammelt und hrsg. von H. Keiter. 3. Aufl. Mit Widmungsblatt u. vielen Vollbildern. In eleg. Geschenkband geb. 10 M.

A. von Droste-Hülshoff, Geistliches Jahr auf alle Sonn- u. Festtage. Hrsg. v. F. Jostes. 2. Auflage in Vorbereitung.
Erste der Handschrift der Dichterin getreue Ausgabe.

Von Dipl.-Ing. Max Sonnen. 2. Auflage. Mit 203 Tafeln. Geb. in Geschenkband 60 M.
Die 1. Auflage war schon nach 10 Monaten vergriffen.
Berl. Tageblatt, 8. Juni 1919: „Was in der Auswahl, Gruppierung, künstlerischen und technischen Wiedergabe der Kunstwerke geleistet ist, übersteigt alle Erwartungen: auf 250 Bildtafeln zieht das ganze wunderbare Weserland, eine der schönsten deutschen Landschaften, an unserem Auge vorüber." H. Schönhoff.

12 Hefte. 12 M.
Heft 1 erschien am 1. Oktober 1919 als Fortsetzung der

Münsterische Heimatblätter. Unter Mitwirkung des Westfälischen Heimatbundes.
I. Bd. mit über 80 Bildern u. 2 Steindrucken,
II. Bd. mit 88 zum Teil ganzseitigen Abbildungen. Jeder Band geb. in Originalband 7,40 M.

Fr. v. Schiller, Ausgewählte Werke. 2 Bände. geb. 8 M.
Inhalt: Gedichte, Wallenstein, M. Stuart, Jungfrau von Orleans, Braut von Messina, Wilhelm Tell.

Aschendorffs Prachtausgaben wertvoller Jugendschriften. 10 Bde. geb. à 5 M. Enthält u. a. Robinson, Prärie, Ansiedler, Waverley, 7jähriger Krieg usw.

Ausgewählte Volks- und Jugendschriften. Mit Einleitung und Erläuterungen von Gymn.-Dir. Prof. Dr. O. Hellinghaus. Gebunden in neuem Originalband.
1. **Robinson.** Von H. Campe. 2. Aufl. 2,50 M.
2. **Der letzte Mohikaner.** Von J. F. Cooper. 2. Aufl. 3,20 M.
3. **Die Ansiedler** an den Quellen des Susquehannah. Von J. F. Cooper. 3,20 M.
4. **Deutsche Märchen.** Von L. Bechstein. 2. Aufl. 3,20 M.
5. **Märchen.** Von W. Hauff. 3. Aufl. 2,50 M.
6. **Palmblätter.** Erlesene morgenländische Erzählungen von J. G. Herder. 2 M.
7. **Balladen deutscher Dichter von Bürger bis zur Gegenwart.** 2. Aufl. geb. 3,80 M.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Auf sicheren Wegen, dem Glück entgegen! Freundesworte an heranreifende Schülerinnen von Sophie Weinstock. geb. in Geschenkband 5,40 M.

Unsere Erzähler. Sammlung volkstümlicher Novellen und Romane. 54 Bdchn. Jedes Bändchen kostet 80 Pfg.

Th. Storm, Der Schimmelreiter. geb. 1,20 M.

Die Brookschulten. Westfälischer Roman. Von Emil Frank. geb. in Orig.-Band 5,— M.

Der Roman eines Jesuiten. Autorisierte Übersetzung. Von G. de Beugny d'Hagerue. Übersetzt von E. M. Höfler. 2. Aufl. geb. in Orig.-Bd. 4,50 M.

Der Centurio. Roman aus der Zeit des Messias. Von A. B. Routhier. Ins Deutsche übertragen v. G. J. Wienands. geb. in Geschenkband 5,20 M.

Christoph v. Schmid, Erzählungen. Mit Erl. v. Dr. Hellinghaus. Jedes Bdchn. 60 Pfg.
Die Sammlung enthält 38 der schönsten Erzählungen des beliebten Jugendschriftstellers.

Aschendorffs Sammlung auserlesener Werke der Literatur.

Bisher erschienen 85 Bände in Originalband geb. à 1,20 M. und höher. Verzeichnisse durch jede Buchhandlung.
Viele der Bändchen erschienen bereits in mehrfacher Auflage.

Wir heben u. a. hervor: **Goethe, Faust** 1,70 M., **Aus meinem Leben** 2,25 M., **Mignon** 1,50 M., **Belagerung von Mainz** 1,20 M., **Italienische Reise** 2,25 M. — **Grillparzer, Das goldene Vließ** 2,20 M., **Bruderzwist** 1,30 M. — **Grimmelshausen, Simplizissimus** 2 M. — **Hebbel, Nibelungen** 1,55 M., **Agnes Bernauer** 1,40 M. — **Immermann, Oberhof** 2 M. — **Kleist, Michael Kohlhaas** 1,30 M. — **Mörike, Gedichte** 1,80 M., **Novellen u. Märchen** 2,20 M. — **Schiller, Demetrius** 1,10 M., **Fiesko** 1,30 M. — **Wieland, Oberon** 1,40 M.

Preise freibleibend.

ristische Erzählungen.

8. **August Kopisch:** Die Entdeckung der blauen Grotte auf der Insel Capri. Ein Karnevalsfest auf Ischia.

9. **Joseph v. Eichendorff:** Eine Meerfahrt. Die Geschichte der wilden Spanierin.

10. **E. T. A. Hoffmann:** Nußknacker u. Mausekönig. Das fremde Kind.

20. **Xavier de Maistre:** Die junge Sibirierin. Die Gefangenen des Kaukasus.

21.-22. **Moritz Hartmann:** Die letzten Tage eines Königs.

23. **W. O. v. Horn:** Die Nußdorfer.

24. **J. G. Seidl:** Die Schweden vor Olmütz. – Sie ist versorgt.

25. **E. v. Dincklage:** Der lederne Bräutigam. Wenn't Glücke kummt.

35. **Adalbert v. Schonen:** Der Jesuit.

36. **Charles Dickens:** Die Weihnacht des alten Scrooge.

37.-39. **Karl Immermann:** Der Oberhof.

40. **Annette von Droste-Hülshoff:** Die Judenbuche. Bei uns zu Lande auf dem Lande.

41. **Heinrich von Kleist:** Michael Kohlhaas.

53. **Edgar Allan Poe:** Der Goldkäfer. Eine Fahrt im Maelstrom. Der entwendete Brief.

54. **Margarete Schlichter:** Heiteres und Ernstes aus der Zeit der Franzosenherrschaft in Münster.

55. **Th. Storm:** Der Schimmelreiter.

56.-59. **L. Schücking:** Paul Bronckhorst.

Jedes Bändchen kostet 80 Pfg.

Die meisten Bändchen erschienen bereits mehrfach in neuer Auflage.
Anfang März 1920 sind **sofort lieferbar** Bändchen 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13/14, 15, 16, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 46, 52.
Die übrigen Bändchen (z. Z. ausverkauft) werden im Herbst 1920 neugedruckt.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Unsere Erzähler.

Sammlung volkstümlicher Novellen und Romane.

Herausgegeben von Dr. Fr. Castelle.

1. **Hermann Kurz:** Die Glocke von Affendorn. Das Horoskop. Das gepaarte Heiratsgesuch.
2. **Franz Grillparzer:** Der arme Spielmann. — **Jeremias Gotthelf:** Elsi, die seltsame Magd.
3. **Levin Schücking:** Der Schatz des Kurfürsten.
4. **F. Broock:** Das Kreuz vom Uhlenhof.
5. **Friedrich Gerstäcker:** Herrn Malhubers Reiseabenteuer.
6. **Fritz Reuter:** Abendteuer

11. **Karl Spindler:** Der Hofzwerg. Der Nürnberger Sophokles. Der schwarze Herrgott in Tirol.
12. **Karl Weisflog:** Das große Los.
13.-14. **Otto Ludwig:** Zwischen Himmel und Erde.
15. **Enrika v. Handel-Mazzetti:** 's Engerl. Fahrlässig getötet.
16. **Joseph v. Eichendorff:** Das Marmorbild. Die Entführung.
17. **H. Schaumberger:** Der Dorfkrieg.

26. **H. Nordheim:** Geschichten aus Franken.
27. **L. Rafael:** Das Lied der heil. Cäcilia. Heimgeholt. Doris.
28. **F. Broock:** Jogi. Der wilde Hanil. Feuerreif.
29. **Adalbert Stifter:** Abdias.
30. **F. W. Hackländer:** Die Spuren eines Romans.
31. **Melchior Meyr:** Der Sieg des Schwachen.
32. **W. Müller:** Die Flöte Friedrichs des Großen.

42.-44. **H. Kurz:** Der Sonnenwirt.
45. **Margarete Windthorst:** Kinderland.
46. **Ludwig Bechstein:** Deutsche Volkserzählungen.
47. **Gustav Nieritz:** Der Paukendoktor. Die hölzernen Teller.
48. **Eduard Mörike:** Mozart auf der Reise nach Prag. Lucie Gelmeroth.
49.-51. **Franz Wichmann:** So hat sie Gott geschlagen. Roman aus dem Jahre 1812.

Aschendorffsche Verlags- -buchhandlung, Münster i. W.

Bezug durch jede Buchhandlung. Verzeichnisse durch jede Buchhandlung.

Geschenkwerke

Der Ursprung der Gottesidee. Eine histor.-kritische und positive Studie von P. W. Schmidt S. V. D. I. Bd. Histor.-krit. Teil (Bd. II erscheint 1921). 8,40 M.

Wilmers, Lehrbuch der Religion. 7. Aufl. bearbeitet von P. Hontheim S. J. 4 Bde. geb. 62,— M.

Wilmers, Geschichte der Religion, als Nachweis der göttl. Offenbarung und ihre Erhaltung durch die Kirche. Im Anschluß an das Lehrbuch der Religion. 7., neu bearb. verm. Aufl. von P. Pfülf S. J. 2 Bde. geb. 17,— M.

Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert. Von Brück-Kißling. 5 Bde. geb. 70,— M. Die ersten 4 Bde. bereits in 2. Auflage. „Unentbehrliches Nachschlagewerk". Köln. Vztg.

Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung von J. B. Kißling. 1./2. Aufl. 2 Bde. geb. 15,50 M.

Über Kosmogonie vom Standpunkte christl. Wissenschaft mit einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezügl. philos. Betrachtungen. Von J. Braun S. J. 3. Aufl. 7,50 M.

Gemeinverständlich erörtert. **Biblische Zeitfragen.** Ein Broschürenzyklus.

Herausgegeben von den Professoren Dr. Heinisch und Dr. Rohr.

Soeben erschien Heft 1/2 der 9. Folge; jede Folge hat 12 Hefte. Folge 1—8 kostet 10 M.; die 9. Folge 12 M.

Die Weisheitsbücher des Alten Testaments übersetzt und durch kurze Anmerkungen erl. nebst textkrit. Anhang. Von Prof. Dr. N. Peters. geb. 5,80 M.

Lebensbilder aus den Orden des hl. Franziskus. Hrsg. v. Mitgl. d. Franziskanord.

1. Band: **Kardinal Francisco Ximenez de Cisneros** (1436—1517), Erzbischof von Toledo, Spaniens kath. Reformator. Von Dr. J. B. Kißling. Mit 45 Abbild. u. Titelbild. geb. 4 M.

Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Von St. v. Dunin-Borkowski S. J. Mit 2 Vierfarbendrucken, 13 Autotypien und 7 Faksimiles. 16,50 M.

Kunst und Moral. Von Univ.-Prof. Fr. Wagner. 4,20 M.

Darstellungen a. d. Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte.

Band 1: **Der Buddhismus.** Von Dr. E. Hardy. 2. Aufl. besorgt von Dr. Rich. Schmidt. 8 M.

Die weiteren Bände behandeln **Religion, religiösen Brauch und Volksglauben der Südslaven, Zigeuner, alten Ägypter, afrikanischen Naturvölker, Magyaren, alten Inder, Römer, Mittl. Amerika, China** (Confuzius, Lao-tsi), **Mohammedaner** (Mohammeds Leben, Einleitung in Koran, System der koranischen Theologie).

Es erschienen bisher 15 Bände. Verzeichnisse gratis.

Wir liefern **Band 1—15 zusammen** für **nur 48 M.** statt 56 M.

gelium einen Niederschlag der Kirchengeschichte des ersten christlichen Jahrhunderts[1]). Neueste Vertreter der Allegorisierung und Symbolisierung des 4. Evangeliums sind Réville[2]) und Loisy[3]) in Frankreich.

Die Tübinger Schule hatte aber versucht, die johanneischen Stoffe, insbesondere die Logoslehre, aus profan-wissenschaftlichen Quellen abzuleiten. Auf diesem Wege kamen Hilgenfeld, Volkmar, zuletzt Kreyenbühl[4]) zu dem Resultat, daß die Gnosis, Thoma, daß der Philonismus, Max Müller u. a., daß die griechische Religionsphilosophie der Mutterboden des Evangeliums gewesen.

Die Achillesferse der Tübinger Aufstellungen war aber die Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Bezeugung des Johannesevangeliums. Um die jahrhundertalte Überlieferung von der johanneisch-apostolischen Abfassung des Evangeliums zu erklären und an Stelle des Zebedaiden einen Ersatzmann ausfindig zu machen, tauchten jetzt eine Reihe von Hypothesen auf[5]), so z. B. die von Corssen, die altchristliche Überlieferung wäre irrigerweise aus dem Selbstzeugnis des Evangeliums abgeleitet worden. Meist tritt aber der Doppelgänger des Zwölfapostels Johannes, der von Eusebius literarisch geschaffene Presbyter Johannes auf und spielt im erborgten, ja im Truggewand die Rolle des altehrwürdigen Apostels, so zuletzt bei Bousset, Harnack. Schließlich nahm man seine Zuflucht auch zu einem Schüler und Verehrer des in Kleinasien tätig gewesenen Zebedaiden, und läßt ihn unter des Meisters Namen das Evangelium schreiben, ja sogar das bedenkliche Wort hinzufügen Joh. 21, 24: Dies ist der Jünger, der dieses geschrieben hat, so Jülicher. Eine Tat der Verzweiflung war es schließlich, wenn die Kritik den schweren Anstoß, daß zwei Johannes gleichzeitig um die Wende des 1. Jahrhunderts eine autoritative Stellung einnahmen: der Apostel und der Presbyter Johannes, durch die Leugnung eines Aufenthaltes des Apostels in Kleinasien zu beseitigen wagte, so Lützelberger, Keim, Schwartz[6]), P. W. Schmiedel.

[1]) Einleitung ins Neue Testament[3], 1892; Handkommentar[2], 1893.
[2]) Le quatrième Evangile, 1901. [3]) Le quatrième Evangile, 1903.
[4]) Das Evangelium der Wahrheit 1903, 1905 f.
[5]) Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses, 1904, S. 182 ff.
[6]) Über den Tod der Söhne Zebedäi, 1904.

Wenn wir in der Gegenwart auf dem Schlachtfelde der antijohanneischen Kritik Umschau halten, so bietet sich uns ein wirres Chaos der Resultate dar. So manchen früheren Aufstellungen hat die Kritik selbst einen Leichenstein gesetzt. Aber in den Grundanschauungen, so insbesondere in den Bemühungen, für den abgedankten Zebedaiden einen Ersatzmann zu finden, bestehen noch heute die Gegensätze unausgeglichen weiter fort[1]).

Einig ist die Kritik allein in dem negativen Satze: Das Johannesevangelium kann nicht vom Apostel Johannes stammen. Dagegen spreche der innere Befund des Evangeliums (Harnack); die Kritik müsse den Augenzeugen ablehnen (Jülicher), keine Macht des Glaubens und der Philosophie könne groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens (Jesu) so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen. Hierin liege die Entscheidung der Frage (Weizsäcker, Holtzmann u. a.).

Dieser gewaltige Geisteskampf im Schoße des freigerichteten Protestantismus hat freilich eine noch immer wachsende Schar positivgläubiger protestantischer Forscher auf die Schanzen gerufen. Es erwarben sich in Deutschland seit Schleiermacher und Schule um die Verteidigung der traditionellen Position Verdienste: Lücke, Credner, Thiersch, Bleek, H. Ewald, Hengstenberg, Keil, Luthard, Francke, Beyschlag, Meyer, B. Weiß, Riggenbach, Wetzel, Schlatter, Haußleiter, Barth und namentlich der gelehrteste positiv-protestantische Theologe der Gegenwart, Th. Zahn[2]).

Einzelne dieser Apologeten vertraten einen vermittelnden Standpunkt, sie lassen das Evangelium in der Reproduktion durch den Lieblingsapostel mehr oder minder subjektiv gefärbt sein.

Unentwegt hält die katholische Forschung das Banner der altgeheiligten Tradition durch alle Wirrnisse aufrecht. Im Grunde ist es nur Loisy, der dem Zauber der modernen Kritik erlegen ist. Im Antagonismus gegen Loisy sind gerade französische katholische Exegeten tiefer in das johanneische Problem eingedrungen, so der geistreiche, vielleicht aber noch zu sehr in

[1]) Kiefl, Die johanneische Frage, 1901, S. 22 f.

[2]) Neben seinen kanonsgeschichtlichen Arbeiten und seiner Einleitung ins Neue Testament: Das Evangelium des Johannes, 1908.

den Gedankengängen der bekämpften Allegoristen und Symboliker haften gebliebene Calmes[1]), namentlich aber Nouvelle[2]), Chauvin[3]), Lepin[4]) u. a.

In Deutschland haben sich auf katholischer Seite zuletzt Anerkennung in der Verteidigung des Johannesevangeliums erworben: Haneberg-Schegg[5]), Keppler[6]), Schanz[7]), Kaulen[8]), Pölzl[9]), Belser[10]), Gutjahr[11]), Knabenbauer[12]), Nisius[13]), Schäfer[14]), Seisenberger[15]) u. a.

Für den Katholiken haben jetzt auch die jüngst erflossenen Entscheidungen der kirchlichen Obrigkeit feste Orientierung gegeben. So hat die päpstliche Bibelkommission auf die Anfrage 1. ob die äußeren geschichtlichen Zeugnisse, 2. ob die inneren Merkmale des Evangeliums die Autorschaft des 4. Evangeliums verbürgen, mit Affirmative geantwortet, dagegen die 3. Anfrage, ob das 4. Evangelium bloße Allegorien oder lehrhafte Symbole enthalte, ob insbesondere die Reden des Herrn bloße theologische Kompositionen des Schriftstellers seien, verneint. Diese Erklärungen erhielten unterm 29. Mai 1907 päpstliche Bestätigung. Als Verirrungen der modernen Kritik wurden schließlich im Syllabus (prop. 16—18) des Papstes Pius X. vom 3. Juli 1907 folgende drei Sätze verworfen:

1. Die Erzählungen des Johannes sind nicht Geschichte im eigentlichen Sinne, sondern mystische Betrachtungen des Evangeliums. Die Reden, welche im Johannesevangelium enthalten sind, sind der historischen Wahrheit bare theologische Meditationen über das Geheimnis des Heiles.

2. Das 4. Evangelium hat die Wunder aufgebauscht, nicht nur deshalb, damit das Außerordentliche mehr hervortrete, sondern auch damit sie geeigneter würden zur Bezeugung des Werkes und Ruhmes des fleischgewordenen Wortes.

[1]) l'Evangile selon St. Jean, 1904.

[2]) l'Authenticité du quatrième Evangile, 1905.

[3]) Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile, 1906.

[4]) Origine 1907: La valeur historique du IV. Evangile, 1910.

[5]) Commentar 1878—80.

[6]) Das Johannesevangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts 1883; Die Komposition des Johannesevangeliums 1884.

[7]) Commentar 1885. [8]) Einl. in die hl. Schriften[5] 1905. [9]) [2] 1897.

[10]) Einl. ins Neue Testament[3] 1905. Das Evangelium des hl. Joh. 1905.

[11]) Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses 1904. Einl. ins Neue Testament[2] 1905. [12]) Commentarius[2] 1906. [13]) Kirchl. Handlexikon s. v.

[14]) Die Evangelien ... 1908. [15]) Erklärung des Johannesevangel. 1910.

3. Johannes legt sich zwar die Rolle eines Zeugen für Christus bei. In Wirklichkeit aber ist er nichts anderes als ein ausgezeichneter Zeuge für das christliche Leben oder für das Leben Christi in der Kirche am Ausgang des ersten Jahrhunderts.

Als kirchliche Wahrheit ist somit das kontradiktorische Gegenteil dieser Sätze festzustellen.

II. Verteidigung des Johannesevangeliums.

An der Schwelle jeder historisch-kritischen Würdigung des Evangeliums sollte die Warnungstafel aufgerichtet werden, daß keinerlei philosophisch-dogmatische Voraussetzung die Untersuchung trüben dürfe. Schon die alten Aloger, Marcion, entschieden die moderne Bestreitung des 4. Evangeliums hat sich in Abhängigkeit gestellt von zeittheologischen und zeitphilosophischen Anschauungen. So bilden auch heute noch dogmatisch-philosophische Voraussetzungen, wie: Offenbarung und Wunder sind unmöglich, die wahre und volle Gottheit eines Menschen sei undenkbar u. a. das Haupthindernis einer Beendigung des Kampfes. Ein berechtigtes Vorurteil gegen die antijohanneische Kritik ist allerdings unüberwindlich: Die vielfach einander widersprechenden Resultate der Kritik zeugen wider dieselbe. Der hundertjährige Kampf gegen das Evangelium hat auch zu keiner positiven Bestimmung der Autorschaft des Evangeliums geführt.

Ausschlaggebend für den Wert einer historischen Urkunde kann aber nach den Gesetzen der angewandten Erkenntnislehre nur die Prüfung der Echtheit, Unversehrtheit und Glaubwürdigkeit einer Schrift sein. Mit der Integrität des 4. Evangeliums brauchen wir uns nicht länger zu beschäftigen, da die wenigen beim Johannesevangelium aufgetretenen Teilungshypothesen keine ernstliche Beachtung gefunden haben. Im Grunde steht an größeren Abschnitten beim Johannesevangelium nur in Frage: die sogenannte Ehebrecherinperikope K. 8, 3—11 und das Nachtragskapitel Joh. K. 21. Aber selbst die Kritik ist vielfach geneigt, das nach Form und Inhalt mit dem Vorausgehenden zusammenstimmende Kapitel 21 mittelbar oder selbst unmittelbar (mit Ausnahme etwa von c. 21, 24 b) dem Verfasser des ganzen Werkes zuzuschreiben, wie auch kein Zeugnis und kein Texteszeuge eine nachträgliche Hinzufügung verbürgen kann. Auch die Echtheit der Ehebrecherinperikope kann immerhin hinreichend erhärtet werden.

Es liegt somit der Schwerpunkt unserer Untersuchung auf dem Nachweis, daß der Zwölfapostel Johannes der wirkliche Verfasser des 4. Evangeliums ist. Diese Echtheit des Evangeliums kann durch Zeugnisse der Überlieferung und durch innere, dem Evangelium selbst entnommene Gründe sichergestellt werden. Selbst positivprotestantische Exegeten (Zahn) stellen die inneren Kriterien für die Echtheit (und Glaubwürdigkeit) des Evangeliums in den Vordergrund und suchen dieselbe durch einläßliche Erklärung des ganzen Evangeliums, gleichsam durch einen Tatbeweis zur Evidenz zu bringen. Wie sonst in der Literaturgeschichte ist aber zuerst das Zeugnis der geschichtlichen Überlieferung abzuhören. Das ist auch die Anschauung erprobter Exegeten (cfr. Westcott, A General Survey, Einl.) und der kirchlichen Autoritäten (Augustinus, Leo XIII., Lit. encycl. de stud. script. Sacr., 1893).

Mit dem inneren oder Selbstzeugnis des Evangeliums verbinden wir auch die Zurückweisung der scheinbar gegen die johanneische Autorschaft sprechenden Instanzen, als da sind: die Logosspekulation, der Antijudaismus des 4. Evangeliums u. a. Die johanneische Autorschaft des Evangeliums erhält aber neue Stützen, wenn wir nach der Prüfung der Echtheit des Evangeliums auch das Datum (Zeit und Ort der Entstehung) und die Adresse, den Zweck und Inhalt des Evangeliums nach Tradition und inneren, dem Evangelium selbst entnommenen Merkmalen bestimmen. Den Abschluß unserer Studie aber bildet der Nachweis der Geschichtlichkeit oder geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Evangeliums, als der zweiten unerläßlichen Bedingung einer literarischen Wertbestimmung des 4. Evangeliums.

1. Das Zeugnis der Überlieferung.

Alle Welt ist darüber einig, daß das 4. Evangelium seit der Wende des 2. Jahrhunderts in der ganzen Christenheit ausdrücklich und bestimmt als Werk des Apostels Johannes anerkannt war. Daß diese Zeugnisse erst um diese Zeit einsetzen, teilt das Johannesevangelium mit fast allen neutestamentlichen Schriften, den Römerbrief z. B. nicht ausgenommen. Die Literatur des 2. Jahrhunderts ist ja größtenteils untergegangen, und ein lebhafteres Interesse für literarisch-kritische Fragen erwachte erst seit den großen Kämpfen des 2. Jahrhunderts. Wenn aber

auch die Alloger nach der Mitte des 2. Jahrhunderts aus dogmatischen Gründen das 4. Evangelium bekämpften, so wagten sie doch nicht, die Abfassung des Evangeliums im Zeitalter des hl. Johannes zu bestreiten, sie schrieben die Schrift dem Ketzer Cerinth zu.

Das übereinstimmende Urteil des ausgehenden 2. Jahrhunderts ruht aber vornehmlich auf drei Säulen: auf dem Zeugnis des Bischofs von Lyon Irenäus († 202), auf dem sogenannten muratorischen Fragment (etwa 175) und auf dem Zeugnis des Clemens v. Alexandrien († um 215). Irenäus verband als geborner Kleinasiate morgenländische und abendländische Tradition und bekennt an mehreren Stellen seines, etwa 180 entstandenen, ketzerbestreitenden Werkes (so adv. haer. 3, 1, 1; 3, 11, 1 u. a.), daß Johannes, der Jünger des Herrn, der Busenjünger und Apostel das Evangelium während seines Aufenthaltes zu Ephesus in Kleinasien nach den Synoptikern zur Bekämpfung verschiedener Irrlehrer verfaßt hat. Clemens v. Alexandrien weiß aus alter Überlieferung, also unabhängig von Irenäus, daß Johannes auf Bitten seiner Freunde das pneumatische 4. Evangelium den synoptischen hinzugefügt [1]). Noch ausführlicher, wenn auch wohl sagenhaft ausgeschmückt, erzählt das muratorische Fragment die Entstehung des Johannesevangeliums. Zu diesen drei Zeugen treten ergänzend Theophilus von Antiochien (um 180), der Johannes Geistesträger nennt, Tertullian († um 220), und namentlich Origenes, der den ersten Kommentar zum Johannesevangelium auf orthodoxer Seite schrieb. Spätere Zeugnisse sind nicht mehr nötig, da schon die ältesten Übersetzungen, Handschriften und Kanonsverzeichnisse das Evangelium enthalten und Eusebius v. Cäsarea († um 340) auf Grund seiner evangeliengeschichtlichen Forschung das Johannesevangelium zu den allgemein anerkannten neutestamentlichen Büchern rechnete.

Ein Gegenstand lebhaften Kampfes bildet aber das Zeugnis der Überlieferung aus der Zeit vor Irenäus und das Kronzeugnis des Irenäus selbst. Mit Vorliebe beruft sich die Apologetik auf die Zeugenkette: Irenäus — Polykarp, Papias — Johannes, der Evangelist, während die Kritik diese Kette zerreißen möchte. Scharfsinnige Untersuchungen der letzten

[1]) Euseb. h. e. 6, 14, 5. 7.

Jahre [1]) haben aber ergeben, daß Irenäus sein Zeugnis für den johanneisch-apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums aus durchaus glaubwürdigen Quellen geschöpft hat. Unter den Presbytern auf die sich Irenäus oft beruft, sind namentlich Bischof Polykarp, und Papias näher zu identifizieren, von ihnen sind Polykarp sicher, Papias sehr wahrscheinlich Schüler des Apostels Johannes gewesen und Irenäus ist unbestreitbar, wie namentlich aus seinem Brief an Florinus (Euseb. h. e. 5, 20, 6) deutlich hervorgeht, von Polykarp unterrichtet worden. Wie aber Irenäus durchaus auf den Schultern seiner Traditionszeugen steht, so wird er auch seine sichere Kunde über das Johannesevangelium von seinen Lehrern überkommen haben. Daß diese das 4. Evangelium gekannt haben, ist namentlich für Papias nachgewiesen [2]) und für Polykarp wahrscheinlich, wenn auch von diesem Bischof nur ein einziger Brief erhalten geblieben ist. Von beiden Apostelschülern wird ja direkt bezeugt, daß sie den ersten Johannesbrief, der nach Form und Inhalt mit dem Johannesevangelium verwandt ist, benutzt haben. Es wäre auch seltsam, daß Polykarp das 4. Evangelium nicht gekannt haben sollte, während sein mit ihm in Korrespondenz stehender Freund Ignatius (c. 107—17) unbestreitbar Johanneisches Evangelien-Gut in seinen Briefen, so im Brief an die Römer Kap. 7, an die Philadelphier Kap. 7 verwertet hat. Schon die Art der Verwendung legt nahe, daß man den Verfasser für den Apostel, nicht etwa für den „Presbyter Johannes" hielt.

Gewiß ist die doppelte Einführung des Johannes im Vorwort des Papiaswerkes (Euseb. h. e. III, 39, 4 ff.) von Schwierigkeiten gedrückt, aber sicher hätte Eusebius, dem der ganze „Papias" noch vorlag, eine Sonderansicht des ihm unsympathischen Chiliasten über das 4. Evangelium nicht ungerügt passieren lassen. Die Existenz eines vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyters Johannes, der die Johanneischen Schriften verfaßt hätte, scheint auch durch folgende Schlußfolgerungen als unhaltbar erwiesen zu sein. Durch Justinus, Polykrates von Ephesus, Irenäus und viele andere Zeugen ist ein Aufenthalt des Zwölfapostels und eine langjährige Amtswirksamkeit dieses Johannes in Kleinasien für die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems sichergestellt. Nach der Apokalypse, nach den mit dem Johannes-

[1]) Siehe Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses.

[2]) S. namentlich das lat. Argumentum im Alexandrinus 14 der Vaticana.

evangelium stehenden und fallenden Johannesbriefen mußte aber auch der angebliche Presbyter Johannes am Ausgang des 1. Jahrhunderts zu Lebzeiten des Apostels eine autoritative Stellung in Kleinasien eingenommen haben. Wie konnten aber beide Johannes in dieser Weise nebeneinander wirken oder wie konnte der Apostel durch den Presbyter der Johannesbriefe, den Johannes der Apokalypse, so völlig in den Schatten gestellt werden, ohne daß eine Kunde auf die Nachwelt kam? Wenn aber wirklich der Apostel Johannes nicht nach Kleinasien gekommen wäre, warum ist gerade der Zebedaide mit der Abfassung des 4. Evangeliums in Zusammenhang gebracht worden, weshalb weist auch das Evangelium die engsten Beziehungen zum Zebedaiden auf? Wäre das Evangelium ferner durch irgend einen aus der kritischen Not gebornen Ersatzmann, heiße er Presbyter Johannes oder Johannesschüler, verfaßt worden, so hätte bei der Eigenart des Selbstzeugnisses (siehe S. 22) nur durch einen in der ganzen Weltliteratur unerhörten Betrug der Zebedaide an seine Stelle gesetzt werden können. Wer wollte aber den ephesinischen Presbyterkreis, den Bischof Polykarp von Smyrna, Papias von Hierapolis, Ignatius von Antiochien und alle ihre asiatischen Zeitgenossen für eine Bande abgefeimter Betrüger halten! Das erscheint um so unglaublicher, als das Evangelium in seinen zahlreichen Eigentümlichkeiten, wie wir bei den Alogern sehen, vielfachen Widerstand überwinden mußte, hinwiederum durch seinen lebhaften Gebrauch und frühen Mißbrauch in den Kreisen der Gnostiker, so in der Schule Valentins, der Kirche verdächtig geworden wäre, wenn es nicht den Namen des Apostels Johannes mit Recht getragen. „Der große Unbekannte", der als Verfasser des 4. Evangeliums alle christliche Autoren um die Wende des 1. Jahrhunderts um Haupteslänge überragt, ist darum nicht im Dunkel der Zeiten untergegangen, es ist der Apostel Johannes.

Von hier treten auch die mehr oder minder deutlichen Anspielungen und Verwendungen des 4. Evangeliums im Barnabasbrief, in der Apostellehre, im 1. Clemensbrief (?), im Pastor Hermä, im Brief an Diognet, namentlich aber bei Justin und Tatian, insbesondere auch in der Priscilla-Katakombe, die neben anderen biblischen Motiven eine aus dem Anfang des 2. Jahrh. stammende Darstellung der Lazaruserweckung aufweist, in das helle Licht von Traditionszeugnissen für den Apostel Johannes.

Vergebens hat man in diesen geistigen Anlehen aus dem Johannesevangelium nur das Johanneische, das im Anzug ist, gleichsam den Sternennebel, der dem fertigen Gestirne vorausging, sehen wollen. Dagegen protestiert die scharf geprägte johanneische Sprache und Art des johanneischen Gutes.

2. Das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums.

Ehe wir das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums erforschen, müssen wir aus der außerjohanneischen, urchristlichen Literatur solche Hauptzüge des traditionellen Verfassers unseres 4. Evangeliums zusammenstellen, die einen Anknüpfungspunkt für die im Johannesevangelium sich vorfindenden Angaben bieten.

a. Nach den drei ersten Evangelien war Johannes der Sohn des Zebedäus und der Salome. Er wurde zusammen mit seinem Bruder Jakobus und dem Brüderpaar Petrus und Andreas zum Apostel berufen und gehörte mit Petrus und Jakobus zu den vertrautesten Jüngern Jesu. Ihm wie seinem Bruder gab der Herr den Beinamen „Donnersohn", wohl wegen ihres lebhaften, feurigen Temperamentes. In ungestümem Eifer baten sie den Herrn einmal, er solle über die Samariterstadt, die eine Aufnahme verweigerten, Feuer vom Himmel regnen lassen[1]). In heiliger Unduldsamkeit wollten sie ein andermal nicht zugeben, daß ein nicht zur ständigen Begleitung Jesu gehöriger Jünger im Namen Jesu Heilung wirkte[2]). Ihr warmes tiefes Gefühl für Jesus und seine Sache trieb sie wohl auch an, Ehrenplätze im kommenden Gottesreiche sich von Jesus zu erbitten, oder wie ein anderer Evangelist weiß, durch Vermittelung ihrer gleich hingebend dem Herrn dienenden Mutter zu verlangen. In der Schule Jesu ward dieses von Natur heftige, aber hingebender Begeisterung fähige Temperament der Zebedaiden geklärt. Wie Jakobus als erster Apostel den Märtyrertod starb († 42), so nahm auch Johannes nach der Himmelfahrt Jesu eine hervorragende Stellung im Apostelkreise an. Nach der Apostelgeschichte trat er an der Seite Petri öffentlich auf, so in Jerusalem, so später in Samaria, er der schweigende neben Petrus dem redenden und handelnden. Nach Gal. 2, 9 galt Johannes als eine der Säulen der Kirche Jerusalems, doch hielt er in den heidenchristlichen Fragen eine mittlere Linie ein, wie Petrus.

[1]) Luk. 9, 54. [2]) Luk. 9, 49.

Einstimmig bezeugt die urchristliche Überlieferung, daß Johannes wohl nach dem Jahre 67 in das verwaiste Arbeitsfeld des hl. Paulus nach Ephesus und Kleinasien übersiedelte. In der domitianischen Verfolgung erduldete derselbe, wie Tertullian weiß, ein Ölmartyrium, wurde dann auf die Insel Patmos verbannt, wo er die Geheime Offenbarung erhielt und aufschrieb, und kehrte dann unter Nerva wieder nach Ephesus zurück. Während dieses zweiten Aufenthaltes in Ephesus wird der Zebedaide das Evangelium geschrieben haben.

Einige gutbezeugte Anekdoten aus dem späteren Leben des Johannes, so seine liebevolle Sorge für den unter die Räuber geratenen ehemaligen Zuhörer, und seine Flucht aus dem Badehause, in dem Cerinth sich aufhielt, so seine unablässige Predigt: Kindlein liebet einander, bekunden ebenso den Feuereifer, wie die Liebesinnigkeit und Gemütstiefe des Apostels. Schon in diesen außerjohanneischen Berichten tritt uns das Bild des sinnigen, in grenzenloser Hingebung an seinen Herrn kein Mittleres zwischen Gottesliebe und Weltliebe kennenden Apostels entgegen.

Nach der Überlieferung starb der Zebedaide Johannes eines natürlichen Todes. Was eine einzige Handschrift der Chronik des Hamartolus (um 850) und ein Exzerpt im Codex Baroccianus von einem gewaltsamen Tod zu berichten scheint, verdient keinen Glauben.

b. Gleich auf dem ersten Blatt des hl. Buches lesen wir das jubelnde Wort: Wir haben die Herrlichkeit des fleischgewordenen Gotteswortes geschaut. Der Autor des Evangeliums rechnet sich also zu den Glücklichen, in deren Mitte Christus leibhaftig auf Erden gewandelt. Soll das kein sinnliches Schauen sein (Harnack), wenn derselbe Autor in seinem 1. Brief 1, 1 bezeugt: Was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir beschaut und mit unseren Händen betastet haben . . . bezeugen wir? Schon die Präterita schließen ein bloß geistiges, inneres Schauen aus.

Auf einen Augenzeugen führt auch die meist anschauliche Darstellung, vor allem aber die genaue Kenntnis vieler Einzelheiten der evangelischen Geschichte, die anmutige Individualisierung der auftretenden Personen, die geographische und chronologische Klarheit des Evangeliums. Aber der Evangelist kennt

kein schriftstellerisches Vergnügen an Ausmalung der Situation (Jülicher), seine Detailberichte sind nicht selten abgebrochen, mangelhaft abgerundet; sie stammen nicht von einem Dichter, sondern von dem Kopisten der Wirklichkeit.

Näher auf die Spur des Evangelisten führt uns der Bericht Joh. 1, 35—42 über die erste Jüngerberufung. Es treten hier zwei Männer auf, der eine wird später mit Andreas identifiziert, aber der andere bleibt ungenannt. Beide führen ihre Brüder dem Herrn zu, in dessen Gegenwart sie so Unvergeßliches erfahren. Wer sind diese Ungenannten, über die der sonst wortkarge Evangelist so ausführliche, für andere bedeutungslose Details berichtet? Wenn wir die Synoptiker vergleichen, dann sind es immer zwei Brüderpaare, die das Apostelverzeichnis beginnen. Ist also das eine Bruderpaar mit Petrus und Andreas identisch, dann sind die beiden ungenannten Brüder Jakobus und Johannes. Diese Beobachtung führt auf eine andere: Es werden die in den synoptischen Evangelien so häufig erwähnten Zebedaiden, ebenso ihr Vater und ihre Mutter, auch sonst im 4. Evangelium niemals mit Namen angeführt, es wird ferner der sonst als Johannes der Täufer erwähnte Namensvetter des Zebedaiden im 4. Evangelium kurzweg Johannes genannt. Ob nicht auch im 4. Evangelium, wie z. B. Matthäus im ersten, der Verfasser sich bescheiden zurückhält, aber gerade durch diese Verschweigung seiner Personalien sich als Zebedaide verrät?

Nun wird aber klipp und klar im Nachtragskapitel 21, 24 die Abfassung dieses Kapitels, wie weiterhin des ganzen Evangeliums auf einen Jünger zurückgeführt, „den Jesus lieb hatte": Dieses ist der Jünger, der davon Zeugnis gibt und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.

Die geheimnisvolle Persönlichkeit mit dem Schleiernamen: der Jünger, den Jesus lieb hatte, muß aber dem Apostelkreis angehört haben. Denn er war beim letzten Abendmahl an Jesu Brust gelegen (Joh. 21, 20), er hatte damals auf Petri Geheiß den Herrn gefragt: Herr, wer ist es, der dich verraten wird (Joh. 13, 23), er stand auch unter dem Kreuze und erhielt vom sterbenden Heiland das hohe Amt, der hl. Jungfrau seine Obsorge zu weihen, er verbürgt sich auch ausdrücklich als Augenzeuge für die Vorgänge nach dem Tode Jesu (Joh. 19, 35). Nun wissen wir aber aus den Synoptikern von drei vertrauten Jüngern Jesu,

es waren Petrus, Jakobus und Johannes. Da Petrus im 4. Evangelium ausdrücklich vom Lieblingsjünger unterschieden wird, der ältere Zebedaide Jakobus schon um das Jahr 42 gestorben, von ihm sich also nicht die Sage bilden konnte, er werde nicht sterben, das 4. Evangelium auch von aller Tradition und von der Kritik viel später angesetzt wird, so muß der Jünger, den Jesus lieb hatte, der Apostel Johannes sein.

Zum erstenmal hat der Evangelist diese Selbstbezeichnung gewählt (Joh. 13, 23), als er erklären wollte, warum Petrus sich an den Lieblingsjünger um Aufschluß wandte. Es war aber selbstverständlich, daß der Evangelist die einmal geprägte Selbstbezeichnung auch später im Evangelium beibehalten hat. Es dürfte auch nicht auffallen, wenn der Evangelist gelegentlich durchblicken läßt, daß es sein Ruhmestitel war, von Jesus geliebt zu werden (Joh. 21, 20). Nur ein falsches Gefühl konnte in dieser Selbstbezeichnung des Evangelisten Ruhmredigkeit sehen. Der Evangelist hütete sich doch ängstlich, den Schleier seiner Persönlichkeit zu lüften und beanspruchte sicherlich nicht einen höheren Grad von Liebe, als etwa die übrigen Jünger. Da Johannes im ganzen Evangelium zurücktritt, mochte er wohl den Anschein erwecken als ob von seiner Person nichts zu melden war als die unverdiente hohe Auszeichnung, gleich Lazarus und seinen Schwestern der Liebe Jesu gewürdigt worden zu sein. Die Tradition führt das innige Verhältnis zwischen Jesus und Johannes auf die Jungfräulichkeit des Zebedaiden zurück; es muß auch sonst eine tiefe Geistesverwandtschaft beide Männer verbunden haben, wenn auch der Gottmensch der Gebende und Johannes nur der Empfangende gewesen. Die Selbstbezeichnung „der Jünger, den Jesus lieb hatte", haben einige Gegner des Evangeliums (Bauer, Hasert u. a.) so erklären zu müssen geglaubt, daß der 4. Evangelist seine Autorität ungebührlich auf Kosten des hl. Petrus erheben wolle. Aber gerade der 4. Evangelist erzählte bei der Jüngerberufung, daß Simon den bedeutungsvollen Beinamen Kephas, Petrus von Jesus erhalten sollte (Joh. 1, 42). Ebenso läßt gerade der 4. Evangelist den Fürstapostel das ganze volle Bekenntnis zu Jesus aussprechen (Joh. 6, 69 f.), während er über dessen Ungestüm und insbesondere über seine Verleugnung viel milder berichtet.

c. Das auf Johannes den Zebedaiden lautende Selbstzeugnis des 4. Evangeliums wird aber noch weiter durch das außerjohanneische Lebensbild des Johannes bestätigt.

So tritt im 4. Evangelium c. 20 und 21 der Lieblingsjünger wiederholt an der Seite des Apostelfürsten Petrus auf, ganz wie in der Apostelgeschichte. Auch der Verfasser der johanneischen Schriften zeigt jene wunderbare harmonische Mischung von Zartheit und Strenge, von Milde und Heftigkeit, wie wir den Zebedaiden namentlich aus dem Lukasevangelium kennen gelernt [1]).

Im Kampfe um die Wahrheit spricht er zu den Christusleugnern im schneidenden, scharfen Ton, er nennt sie Kinder des Teufels, verweigert ihnen sogar das Ave 2 Joh. 10. Denn allerdings eine weiche, weichliche Natur war dieser Donnersohn nicht. Mit warmem Gefühl, mit feuriger Energie hat er sich Jesus hingegeben und seine Liebe befähigte ihn, tief in das Herz und das Wesen seines Meisters zu schauen (Reithmaier) und in ihm das ewige Leben schon im Diesseits zu finden, in der religiösen Mystik, wie sie das Evangelium in der Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus verkündet. Was der Jüngling am Busen des Herrn gekostet (Augustinus), was er in Jesu Seele gelesen, gab seinem Geiste die ganze Lebensrichtung. Als aus der Jüngerschaft einer nach dem anderen dahinging, als der Herr immer noch nicht den Seufzer des Apokalyptikers: Komm, Herr Jesu, komm, erhören wollte, als die wechselnden Eindrücke des irdischen Lebens Jesu zu schwinden drohten, da versenkte sich der alternde Apostel immer tiefer in das hohe himmlische Wesen Jesu, und seine gewaltige Persönlichkeit bildete den Brennpunkt seines Denkens und Fühlens. So ward Johannes befähigt, wie kein anderer, der Dolmetscher des geheimnisvollen göttlichen Wesens Jesu zu werden und wir brauchen nicht mit Loisy den unbekannten Mystiker, der das 4. Evangelium geschrieben hat, unter den Zeitgenossen des Johannes zu suchen. War es der größte Mystiker, der je gelebt (Loisy), so war es die sinnige, kontemplative Johannesnatur, so war es Johannes, der Zebedaide. In einem denkwürdigen Selbstzeugnis des Evangeliums Joh. 21, 24 hat aber der Evangelist wohl nicht bloß sich selbst angeführt,

[1]) Henle, Der Evangelist Johannes, 1884, S. 10 f.

aus den Worten Joh. 21, 24 b: Wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist, muß geschlossen werden, daß auch Freunde oder Schüler, wohl aus dem ephesinischen Presbyterkreis die Abfassung des Evangeliums mitbeglaubigen wollten. Vielleicht waren diese Freunde des Johannes auch beim ganzen Nachtragskapitel beteiligt, woraus sich auch am besten das im ganzen Evangelium einzig dastehende „die Zebedaiden" Joh. 21, 2 erklären ließe. Wir besitzen aber dann in Joh. 21, 24 ein Doppelzeugnis für die Autorschaft des Johannes, ein äußeres, uraltes, ja das älteste Zeugnis der Überlieferung und ein inneres Selbstzeugnis des Evangelisten, der ja nach dem ganzen Stilcharakter und namentlich auch nach der noch auf den lebenden Apostel zurückgehenden Mitteilung über sein Ende gleichfalls hinter dem Nachtragskapitel steht.

d. Die Kritik hat der schlagenden Beweiskraft dieses Selbstzeugnisses aus dem Wege gehen wollen, indem sie dasselbe verdächtigte, etwa gar die Entstehung der johanneisch-apostolischen Überlieferung auf dieses Selbstzeugnis zurückführte. Aber wenn die Persönlichkeit des Verfassers erst durch langwierige Kombinationen gewonnen wird, kann doch nicht von einer Maske des Schriftstellers die Rede sein. Gewiß gibt's im christlichen Altertum eine weitverbreitete pseudonyme Literatur, die keineswegs wie bei uns als literarische Fälschung angesehen wurde. Aber die im Johannesevangelium uns entgegentretende Verhüllung des Verfassers könnte nicht mehr pseudonyme Literatur im Sinne der Alten sein, sie ist entweder Wahrheit oder raffinierte Fälschung. Daß aber der unbekannte Verfasser im Namen einiger miteingeweihten Freunde (Joh. 21, 24) oder diese Mitverschworenen selbst eine Fälschung innerhalb eines Menschenalters der ganzen Kirche mitsamt den Häretikern und heidnischen Polemikern als Werk des Apostels hätten aufdrängen können, ist, wie schon gesehen, eine geschichtliche Unmöglichkeit. Es kann die Glaubwürdigkeit der johanneischen Jüngerberufung und damit das Zeugnis für den Zebedaiden als Verfasser nur verstärken, wenn erst durch jene johanneische Erzählung die synoptische Jüngerberufung psychologisch begreiflich wird. Wären die Brüderpaare nicht schon längst für Jesus gewonnen gewesen, dann wäre ein solcher unvermittelter Anschluß nach Matth. 4, 18 ff. und Parallelen nicht erklärlich.

e. Aber gegen das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums hat die Kritik noch andere Einwendungen vorgebracht.

So soll das reine Griechisch des Evangeliums den Zebedaiden ausschließen. Aber der Galiläer Johannes, der von Haus aus schon Griechisch verstand, konnte doch in den langen Jahren seiner Wirksamkeit auf griechischem Sprachgebiet die im 4. Evangelium vorliegende Stilgewandtheit erreichen. Es sprechen auch manche Anzeichen dafür, daß Johannes in seiner hochangesehenen Stellung in Kleinasien, wie es damals allgemein Sitte war, einem erfahrenen Schreiber diktierte und dieser wohl manchen weniger passenden Ausdruck verbesserte. Aber auch so bietet das 4. Evangelium durchaus kein auf der Höhe stehendes Griechisch. Das griechische Sprachgewand verhüllt schlecht den semitischen Geist, der im Sprachmaterial, im Satzbau unverkennbar heraustritt. Es ist semitischer Stil, wenn Johannes fast in lauter Hauptsätzen spricht, wenn größte Armut in den Redemitteln herrscht. So weist gerade die Sprache des Evangelisten auf einen palästinensischen Juden, auf Johannes hin.

Auch ein verdächtiger Antijudaismus und Universalismus kann dem Evangelium nicht zur Last gelegt werden. Das Bewußtsein des Evangelisten weist durchaus auf einen gebornen Juden hin. Seine Kenntnis des Judentums leuchtet aus dem ganzen Evangelium hervor. Ebenso setzt sich der Herr im Evangelium mit dem Judentum, mit dem Gesetz auseinander, und fühlt sich als echten Abrahamssohn. Mit Nachdruck hebt der Heiland hervor: Das Heil kommt von den Juden (Joh. 4, 22).

Wenn aber der Evangelist, wie auch der Herr selbst, von den Juden, von ihrem Gesetz ganz objektiv redet, so taten das auch die Synoptiker und Paulus. Für den 4. Evangelisten, der für Nichtjuden schrieb, war diese Schreibweise aber um so mehr am Platz, als das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems aufgehört hatte, als Nation zu existieren. Gegenüber dem Unvergleichlichen Einen schmelzen dem Apostel auch die Masse der Gegner Jesu zusammen als „die Juden", obwohl darunter oft nur die ungläubigen Juden oder die Hierarchen zu verstehen sind. Allüberall sieht man heutigentags das Entwickelungsgesetz, soll Johannes davon ausgenommen sein? Als Gottes Tatensprache in der Zerstörung des Tempels, im großartigen Erfolg der Heidenmission, für jedermann vernehmlich, gesprochen, ist auch dem mit der Entwickelung der christlichen Idee emporgewachsenen Apostel immer heller das Bild der Weltkirche, die Weltbestimmung des

Christentums aufgegangen, aber dieser christliche Universalismus, dieser Siegesgesang des Christentums hat ihm die Verkündigung seines Herrn und Meisters nicht verdunkelt. Auch im 4. Evangelium ist der Messias zu seinem Eigentumsvolk gekommen (Joh. 1, 11), die Anbetung im Geist und in der Wahrheit wird erst für die Zukunft verheißen (Joh. 4, 21 ff.), die Verherrlichung des Heilands unter den Heiden steht erst für die Zeit nach seinem Tod in Aussicht (Joh. 12, 23 ff.).

Aber diese tiefsinnige Logosspekulation des galiläischen Fischersohnes?

So wenig uns gefallen kann, wenn der Zebedaide gerettet wird durch schroffe Ableugnung einer johanneischen Logosspekulation (Zahn), die Entscheidung liegt in dem späteren Nachweis, daß Johannes in allen seinen Aussagen über den hochgelobten Gottessohn, in seinem ganzen Christusbild über die Linie des urkirchlichen Glaubens nicht hinausgeschritten ist, daß er höchstens den zeitgemäßen Logosnamen als das goldene Band benutzt hat, um seine tiefsinnigen Gedanken über das fleischgewordene Gotteswort zusammenzuknüpfen. Selbst Harnack gesteht zu, daß der Logos des Johannes mit dem des Philo, also zu schweigen von dem des Hellenismus, wenig mehr als den Namen gemeinsam hat. Die johanneische Logoslehre hat ihren Ursprung in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung.

Spuren des Gnostizismus, konkret des Dualismus, kann man in einem Evangelium nicht finden, das die ganze Welt auf Gott zurückführt, das selbst den Logos Fleisch werden läßt. Der Dualismus zwischen Licht und Finsternis, Gotteskindern und Teufelskindern ist ethisch gemeint.

Gewiß würden geschichtliche und geographische Irrtümer gegen die Autorschaft des Johannes sprechen. Aber solche Anklagen wagt man heutigentags gegen den gutunterrichteten Evangelisten selten mehr zu erheben. Gelegentlich wird „als einziges Ungeschick in Behandlung palästinisch-jüdischer Angelegenheiten" (Holtzmann) Joh. 11, 49 angesehen: Kaiphas, der in diesem Jahre Hoherpriester war — aber diese ausdrucksvolle Hervorhebung des Todesjahres Jesu ist doch bei einem so tiefsinnigen Evangelisten sofort erklärlich, wenn der neutestamentliche Hohepriester: „es ist besser, ein Mensch stirbt für das Volk," vom alttestamentlichen Hohepriester vorausverkündigt wird. Als Paradebeispiel für einen akuten,

den Zebedaiden auch direkt ausschließenden Irrtum des 4. Evangeliums gilt vielfach die Differenz zwischen Synoptikern und dem Johannesevangelium im Kalenderdatum des Abendmahls: Die Synoptiker lassen Jesus mit den Juden am 14. Nisan Abendmahl halten und Johannes am 13. Nisan, so daß Jesus am Schlachttag des jüdischen Osterlammes starb. Wie konnte aber ein solches Evangelium vom hl. Johannes geschrieben sein, der in Kleinasien nach dem Zeugnis der Quartodezimaner gemeinsam mit den Juden Ostern feierte? Aber selbst die Kritik würde wohl im Falle der Unvereinbarkeit beider Berichte lieber dem johanneischen den Vorzug geben. Indes hat schon längst unbefangene Prüfung (zuletzt Zahn) die beiderseitigen Berichte harmonisiert und dann fällt von selbst der aus der Geschichte der Passahstreitigkeiten genommene Einwand dahin.

Wohl bloß ein historisches Interesse hat das seinerzeit namentlich in der Tübinger Schule ventilierte Dilemma: Johannes kann nur entweder das Johannesevangelium oder die Apokalypse verfaßt haben. Aber selbst Harnack und andere bekennen sich heute zur „kritischen Ketzerei", daß die sämtlichen johanneischen Schriften einem und demselben Verfasser zugehören. Auch die judaistische Apokalypse kennt ja ein aus allen Sprachen und Völkern und Jüngern gesammeltes Gottesreich; nur in diesen beiden Schriften begegnen uns die charakteristischen Christusnamen: Logos und Lamm Gottes. Viele Verschiedenheiten zwischen beiden Schriften hat erst einseitige Deutung verschuldet. So wenn behauptet wird, das Evangelium wisse nichts von einer Wiederkunft Christi von einer Totenauferstehung und einem jenseitigen Gericht, während die Apokalypse in glühenden Schilderungen uns die christliche Eschatologie vorführe. Daran ist nur soviel wahr, daß im 4. Evangelium die Eschatologie zwar nicht beseitigt[1]), aber zurückgestellt erscheint hinter den in Jesus bereits vorhandenen Heilsgütern. Anders die im prophetischen Stil gehaltene Apokalypse, die in großartigen Zukunftsgesichten die Endvollendung des Gottesreiches beschreibt. Behält man bei der Vergleichung beider Schriften das verschiedene literarische Genus derselben im Auge, beachtet man, daß dem Apokalyptiker eine Mitwirkung von Freunden fehlte, dann wird die alte Überlieferung von der

[1]) Siehe Joh. 5, 29; 14, 3 u. a.

Identität beider Verfasser noch am ehesten die Rätsel der johanneischen Literatur erklären.

3. Datum und Adresse, Zweck und Inhalt des Johannesevangeliums.

1. Nach der altüberlieferten Reihenfolge der Evangelien (sieh schon das Muratorische Fragment) wurde das 4. Evangelium nach den Synoptikern, nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Clemens v. Alexandrien u. a. zur Ergänzung derselben geschrieben. In der Tat setzt das 4. Evangelium vielfach das historische Detail der synoptischen Berichterstattung voraus, so z. B. die Taufe Jesu, die Einsetzung der hl. Eucharistie; ja an manchen Stellen deutet es gleichsam mit Fingern auf die Synoptiker, so z. B. Joh. 2, 12, wo auf den synoptischen Aufenthalt Jesu in Kapharnaum, Joh. 3, 24, wo auf die synoptische Zusammenstellung der Täufergefangennehmung und des beginnenden öffentlichen Auftretens Jesu angespielt wird.

Auf die von der Tradition bezeugte spätere Zeit der Abfassung des Evangeliums in den 90er Jahren des ersten Jahrhunderts scheint auch der Nachtragsbericht mit der Prophetie Jesu über das Ende des Johannes hinzuweisen, wie auch nach dem Evangelium die Juden als Nation bereits der Geschichte angehören und die im Evangelium und im 1. Johannesbrief bekämpften Irrlehren bis zur Neige des ersten Jahrhunderts hinabführen. Geschrieben ist das Evangelium nach der Tradition zu Ephesus in Kleinasien, wohin auch Logoslehre und christologische Irrlehren weisen.

2. Nach altkirchlicher Tradition war der ursprüngliche Leserkreis des 4. Evangeliums ein nichtjüdischer, hellenistischer: die kleinasiatische Christenheit. Diese Adresse wird bestätigt durch die Verdolmetschung der hebräischen Namen im Evangelium, so z. B. 1, 38 Rabbi d. h. Meister, ferner durch Erklärung der jüdischen Feste und Einrichtungen, so z. B. Joh. 6, 4 Ostern, das Fest der Juden. Zweimal redet der Autor seine Leser direkt an (Joh. 19, 35 und 20, 31); der Evangelist fühlt sich gleichsam als Prediger, der seine um ihn versammelte Gemeinde anredet. Es sind aber nicht Neubekehrte oder Katechumenen oder Heiden, sondern gläubige Christen, denen in diesem Evangelium das gemeindchristliche Bekenntnis (Joh. 20, 31) in einer den Zeitbedürfnissen entsprechenden höheren Fassung vorgetragen wird.

3. Während der 1. Johannisbrief deutlich gegen christologische Irrlehren gerichtet ist, tritt im 4. Evangelium der polemische Zweck zurück. Im Anschluß an die altchristliche Tradition (Irenäus, Epiphanius, Hieronymus) lassen die modernen Exegeten das Evangelium bald gegen die Gnostiker, insbesondere die Doketen, Cerinth, bald gegen die Juden oder die Johannisjünger gerichtet sein. Doch nimmt das Evangelium selbst nach der entscheidenden Stelle Joh. 20, 31 einen über den Zeitströmungen schwebenden, allgemeinen, lehrhaften, dogmatischen Standpunkt ein, es will besonders durch Vorführung von Wunderzeichen dartun, daß Jesus der Messias und Gottes Sohn ist und wir im Glauben an ihn das ewige Leben haben. Notwendig bilden die ungläubigen Juden den dunklen Hintergrund jener großen Heilstatsachen, während die zahlreichen gläubigen Einzelpersonen, der Jüngerkreis den lichten Vordergrund einnehmen. So steht die Geschichte Jesu nach Johannes im Dienst einer allbeherrschenden Grundidee, die Geschichtsdarstellung wird im Gegensatz zu der mehr annalistischen Geschichtschreibung der Synoptiker pragmatisch.

4. Sind wir im johanneischen Prolog durch das prächtige Portal des johanneischen Lebens Jesu in den majestätischen Dom des Evangeliums eingetreten, dann sehen wir alsbald die Offenbarung der Gottesherrlichkeit des Heilands sich entfalten im Täuferzeugnis und in der gläubigen Aufnahme des Herrn im Kreis der Jünger und auserwählter Personen, wie des Nikodemus, der Samariterin und ihrer Landsleute, des königlichen Beamten in Kapharnaum oder, geographisch gesprochen, in Judäa, Samaria und Galiläa.

Die schon im ersten Kreislauf der Selbstoffenbarung Jesu hervorgetretenen Anzeichen des Unglaubens in Jerusalem verdichten sich im 2. Stadium der evangelischen Geschichte c. 5—12 zu einem Entscheidungskampf. Jesus offenbart sich als das Leben, als das Licht der Menschheit. Selbst in Galiläa kommt es zur Glaubenskrisis, als Jesus sein Fleisch und Blut als Lebensbrot verkündigte. Aber die Entscheidung zwischen Offenbarung und Unglaube muß in Jerusalem fallen c. 7—10. Nachdem sich Jesus in der Auferweckung des Lazarus in seiner höchsten Offenbarung gezeigt, naht die Katastrophe c. 11—12.

Im 3. Kreislauf der Entwickelung Jesu vollendet der Herr seine Selbstoffenbarung im Kreis der Seinen c. 13—17. Aber auch der Unglaube vollendet sich im Gottesmord. Doch das Licht siegt im Untergang c. 18—19, und in der Auferstehung Jesu erreicht der Glaube seine Endbewährung und Endvollendung [1]).

Johanneisch-Persönliches und Evangelisch-Literarisches erscheint im Schlußkapitel 21 getragen und umrahmt durch die Erzählung vom wunderbaren Fischfang und von der Einsetzung Petri ins Oberhirtenamt.

4. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums.

a. Grundlegende Erwägungen.

Eine Schrift, die von einem unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Tatsachen verfaßt worden ist, wie wir das vom 4. Evangelium nachgewiesen haben, kann sofort auf geschichtliche Glaubwürdigkeit Anspruch machen, da ein hochstehender Apostel und Jünger dessen, der die Welt sittlichreligiös erneuert hat, auch abgesehen von jeder Inspiration die intellektuelle und moralische Qualifikation zur wahrhaft getreuen Berichterstattung besitzen mußte. Gegen die moderne impressionistische Methode, die aus rein aprioristischen Gründen literarischkritische Fragen entscheiden will, hat selbst Harnack das unverjährbare Recht der literarhistorischen Tradition geltend gemacht und in seinem bekannten Pronunciamento von der rückläufigen Bewegung der Kritik zur Tradition „das wesentliche Recht der urchristlichen Tradition, wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet", geltend gemacht. Zum Staunen der Mitwelt hat der Gelehrte auch in den letzten Jahren bei den lukanischen Schriften die Konsequenzen gezogen und sich ganz und voll zu ihrer Echtheit bekannt. Aber beim Johannesevangelium soll der innere Befund die Autorschaft des Zebedaiden ausschließen. Es ist namentlich die in der modernen Evangelienforschung ausschließlich auf den Leuchter erhobene synoptische Überlieferung, welche gegen das Johannesevangelium protestieren soll. Jeder Versuch, den johanneischen und den synoptischen Christus zu addieren und zu harmonisieren, müsse zur Verwischung und Zerstörung des an jedem einzelnen Kraftvollen und Gewaltigen führen [2]).

Unser Resultat, daß wir im 4. Evangelium das Werk des

[1]) Keppler, Die Komposition des Johannesevangeliums, S. 22 ff.
[2]) Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1904, S. 25.

Zwölfapostels Johannes vor uns haben, muß darum ergänzt und abgerundet werden durch den Nachweis, daß auch der ganze Inhalt des Evangeliums, insbesondere seine Geschichtsdarstellung und sein Christusbild, im einzelnen die johanneische Auffassung der Heilsstellung, Messianität, Gottheit und Menschheit Jesu, seine Lehr- und Wunderwirksamkeit namentlich vom Standpunkt der synoptischen Überlieferung aus geschichtlich glaubwürdig sind. Abschließend muß dann auch noch die grundsätzliche Leugnung der Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums, die allegorisch-symbolische Auffassung des 4. Evangeliums in rechte Beleuchtung gerückt werden.

Über das allgemeine Verhältnis der synoptischen und johanneischen Überlieferung sei folgende Betrachtung vorausgeschickt.

Gewiß bestehen zwischen Johannesevangelium und Synoptikern tiefgehende Verschiedenheiten, aber gibt's nicht eine höhere Synthese, welche diese Gegensätze auflöst? Leider steht einer Vergleichung beider Evangelientypen sofort im Wege, daß die Kritik auch den synoptischen Maßstab vor allem Gebrauch zuerst beschneidet d. h. verstümmelt, namentlich die wunderbaren, nach dem Johannesevangelium weisenden Züge in diesen Evangelien, als unechte, spätere Übermalung ausscheidet. Wohin freilich diese Kritik führt, hat gerade die neueste Entwickelung der synoptischen Frage grell beleuchtet. Selbst das maßlos von der Kritik überschätzte Markusevangelium drohte im Nebel zu versinken. Es tauchte jetzt aber aus der Flut immer deutlicher (Spitta u. a.) das in entscheidenden Punkten in die Richtung des Johannesevangeliums weisende Lukasevangelium auf, und die Herrnworte des Matthäusevangeliums oder in der Sprache der Kritik die dem Matthäus- und Lukasevangelium zugrunde liegende Redequelle wagt niemand mehr anzutasten. Es sind namentlich „johanneisch" gefärbte Herrnworte wie Matth. 11, 25 ff. u. a., die in ihrer Hoheit und Demut zugleich eine unverrückbare Grundlage unserer Evangelienvergleichung abgeben können. Eine gerechte Würdigung des Johannesevangeliums darf aber auch neben den Synoptikern die Entwickelungsstufe des Christentums, wie sie in den Paulusbriefen, in der Apostelgeschichte, ja selbst in den mit dem 4. Evangelium gleichzeitigen apostolischen Väterschriften vorliegt, nicht unberücksichtigt lassen. Von einer solchen wahrhaft historischen Orientierung aus betrachten wir die synoptische Überlieferung als die Anfangsstufe der evangelischen Verkündigung, die schon früh in der Missionspredigt der Apostel

feste Form annahm, sich aber auch nach der individuellen Predigt der Apostel und in ihrer wechselnden schriftlichen Fixierung, mit der wieder literarische Benützung Hand in Hand ging, mannigfach ausgestaltete. Nachdem bereits Paulus die Grundlehren des Christentums in neue Formen gegossen, sah sich Johannes angesichts der Bedürfnisse seiner Zeit vor die Aufgabe gestellt, unter Voraussetzung der bereits in Fleisch und Blut übergegangen synoptischen Überlieferung die in lebenslänglicher Betrachtung seit der Auferstehung, Himmelfahrt und Geistessendung immer deutlicher aus der zeitgeschichtlichen Umrahmung emporgewachsene göttliche Persönlichkeit Jesu Christi in helle Beleuchtung zu setzen. Zu diesem Ziele wählte der Vertraute des Heilandes aus der Fülle der ihm zur Verfügung stehenden Erinnerungen jene höhere Stufe der evangelischen Verkündigung Jesu, die in dessen Predigt vor auserlesenen Personen, im engsten Jüngerkreis, hinwiederum vor den gebildeten Ständen in Jerusalem reichlich floß.

Die Verschiedenheit seiner und der synoptischen Berichterstattung wurzelt im Grund in den beiden sich ergänzenden Seiten der Person Jesu, die in den individuell verschiedenen Evangelisten ihr entsprechendes Organ gefunden. Hat sich Johannes am tiefsten in die übergeschichtliche Persönlichkeit Jesu versenkt, so mag man seine Auffassung genial einseitig heißen, in Widerspruch mit der synoptischen Auffassung kann das Johannesevangelium schon deshalb nicht stehen, weil die alte Christenheit in seinem Jesusbild einen solchen Widerspruch nicht gefunden. Wußte sie doch, daß hinter der neuen Fassung des Bildes ein Augenzeuge des Lebens Jesu stand. Gerade die Selbständigkeit des 4. Evangeliums gegenüber den Synoptikern fand man bei einem Augenzeugen begreiflich.

Nur phantastische Exegese konnte in der neuesten Zeit im Johannesevangelium eine bis ins Kleinliche gehende Abhängigkeit von den Synoptikern annehmen. Die Berührung mit den Synoptikern erklärt sich doch auch bei dem Augenzeugen der evangelischen Tatsachen aus dem Bestreben, an die synoptische, allgemein bekannte Überlieferung anzuknüpfen.

b. Das Johannesevangelium und die urchristlich-synoptische Überlieferung im einzelnen.

a. Ein Widerspruch zwischen Johannes und Synopse soll vor allem im chronologischen und geographischen Rahmen der beiderseitigen Geschichtsdarstellung bestehen.

Aber in der Chronologie kann Johannes entweder nach den Synoptikern (Einjahrhypothese) oder besser die Synoptiker nach Johannes gedeutet werden (Mehrjährige Wirksamkeit Jesu). Während seit der patristischen Zeit (Irenäus, Origenes, Hieronymus) das Johannesevangelium, das von wenigstens 3 Osterfesten im öffentlichen Leben Jesu weiß (2, 13; 6, 4; 13, 1), gegen die Synoptiker (Luk. 4, 19) und eine einflußreiche Strömung in der frühpatristischen Tradition als Kronzeuge für die mehrjährige Wirksamkeit Jesu angerufen worden ist, wurden in der jüngsten Zeit namentlich von Bebber und Belser im Interesse der Einjahrtheorie lebhafte Kontroversen über die Echtheit des Joh. 6, 4 überlieferten Osterfestes geführt. Allein eine Verdächtigung oder Eliminierung des durch alle Handschriften und Übersetzungen und auch durch den Gang der evangelischen Geschichte gesicherten Osterfestes Joh. 6, 4 kann nur als Gewaltstreich gebrandmarkt werden (Zahn) [1]). Auch die Synoptiker deuten an, daß in die galiläische Wirksamkeit eine Erntezeit, also ein Osterfest fiel (Luk. 6, 1 u. Parall.), wie auch Mark. 6, 39 (grünes Gras) mit dem Osterfest Joh. 6, 4 gleichzeitig zu setzen ist.

Ebenso schließen sich Synoptiker und Johannesevangelium im Schauplatz der evangelischen Tatsachen nicht aus. Denn die Synoptiker lassen gleichfalls erkennen, daß Jesus vor seiner letzten Passahreise in Judäa gewirkt hat. Namentlich Lukas bietet zahlreiche Anhaltspunkte für eine frühere judäische und jerusalemische Wirksamkeit (Luk. 4, 4 Var.; 5, 17; 9, 51; 13, 22; 17, 11). Bei Matthäus 23, 37 weist deutlich der Wehruf Jesu über Jerusalem: Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln ... auf wiederholte Bekehrungsversuche in der Hauptstadt hin. Nur so sind wohl auch die freundschaftlichen Beziehungen des Herrn zu einer Reihe von Personen und Familien in Judäa zu erklären (Matth. 21, 3; 26, 6 ff.; 26, 18; 27, 57). Ebenso weiß hinwiederum Johannes von der galiläischen Wirksamkeit Jesu (2, 2; 4, 43; 5, 1; 6, 1; 7, 1), wenn er auch zweckentsprechend die judäische Wirksamkeit Jesu in den Vordergrund seiner Darstellung gestellt hat.

β. Das johanneische Christusbild.

Alle Wasser der Kritik rauschen aber auf, wenn das johanneische Christusbild mit dem der Synoptiker verglichen wird. Im 4. Evangelium erregt vom Standpunkt der Synoptiker aus

[1]) Siehe Dausch in Bibl. Zeitschrift IV, 49 ff.; IV, 398 ff.; VIII, 377 ff.; Theologisch-praktische Monatsschrift XVII. Bd. H. 9.

hauptsächlich Anstoß die Zentralstellung Jesu, seine wesenhafte Gottheit und Präexistenz (sein vorweltliches Dasein), seine messianische Selbstoffenbarung, seine Lehr- und Wunderwirksamkeit. Sonderbar! Jahrhundertelang hat man beide Christusbilder zusammengeschaut und übereinstimmend gefunden. Ob der Grund, daß es heute anders geworden, nicht darin liegt, daß man die Originalbilder nicht mehr naturgetreu aufnehmen kann, insbesondere das synoptische Christusbild verstümmelt und zurecht gestutzt hat?

1. Im 4. Evangelium steht, sagt man, die Person Jesu Christi im Mittelpunkt der ganzen Erzählung, seine Heilsstellung ist das Thema aller Reden. Bei der Armut der Redemittel, der steten Wiederkehr dieser Selbstbezeugung Jesu liege deshalb über dem Evangelium eine gewisse Monotonie. Anders in der galiläischen Reichspredigt, bei den Synoptikern. Aber aus gutem Grunde suchte Jesus unter dem in alttheokratischen Hoffnungen schwelgenden Galiläervolk das Interesse von seiner Person abzulenken; in der Hauptstadt des Reiches, unter den Augen der Hierarchen mußte aber die Frage nach seiner Vollmacht, nach seiner Person sofort brennend werden. Mit Recht stellte deshalb Johannes in seiner gegen gnostisch angehauchte Zeitgenossen gerichteten Schrift die Zentralstellung Jesu in der Heilsvermittelung scharf heraus. Aber auch nach Johannes ist Jesus nicht bloß spekulativer Mystiker, auch bei ihm lesen wir paränetische Reden. Die Jüngerschaft bewährt sich in der Haltung seiner Gebote. Demut und Liebe sind die Grundtugenden des Christen. Auf der anderen Seite lassen die Synoptiker Jesus nicht lauter Morallehren vortragen, auch bei ihnen hängt alles Heil für Zeit und Ewigkeit von der Stellung zu Jesus ab. Wenn Jesus von sich selbst sagt: Hier ist mehr als Salomon, mehr als Jonas (Matth. 12, 41. 42. Luk. 11, 30. 32), ja mehr als der Tempel (Matth. 12, 6), wenn er seine Jünger selig preist, wenn sie um seinetwillen Schmähungen und Verfolgungen erdulden (Matth. 5, 11 ff.), dann stellt sich der Heiland doch wohl in den Mittelpunkt. Wohl gebraucht der synoptische Christus für diese Herzensstellung zu Jesus nicht so häufig den paulinischen und johanneischen Ausdruck: glauben, aber auch der synoptische Christus fordert persönliches Vertrauen, ein Glauben an ihn, so fast immer, wenn er leiblich Kranke heilte. Was

heißt es ferner anders als „Glaubet an mich", wenn der Herr den süßen Lockruf erhebt: Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid ... (Matth. 11, 28)? Es ist sachlich nichts anderes wie eine Forderung des Glaubens, wenn Jesus (Matth. 10, 32) einschärft: Wer mich vor den Menschen bekennt, den will ich auch vor meinem himmlischen Vater bekennen.

2. Mit der erhabenen Heilsstellung Jesu hängt notwendig auch seine Gottheit zusammen.

Es bedarf keiner Beweise, daß Johannes im 4. Evangelium die wahre Gottheit Jesu lehrt. Schon der Prolog nennt Jesus Gott und macht Aussagen über seine Präexistenz. Seine Gottessohnschaft ist eine einzigartige: Er ist im Schoße des Vaters (1, 18), kennt allein den Vater (6, 46 u. a.). Alles, was dem Vater gehört, beansprucht der Sohn als sein Eigentum (Joh. 16, 15; 17, 10), ja er spricht es geradezu aus: Ich und der Vater sind eins (Joh. 10, 30). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (8, 19; 14, 7). Im hohenpriesterlichen Gebet wird die Präexistenz (Joh. 17, 5. 24) und Wesensgleichheit mit dem Vater ausdrücklich gelehrt (17, 10. 21). Gleichwohl geht jene alte und moderne Theologie in die Irre, welche im 4. Evangelium eine modalistische Trinitätslehre findet, also Vater und Sohn für ein und dieselbe Person hält; denn deutlich wird im Evangelium unterschieden zwischen dem sendenden Vater und dem gesandten Sohn. Das geschieht einmal so scharf (Joh. 14, 28: Der Vater ist größer als ich), daß die Arianer darin einen Beweis für ihren Subordinatianismus sahen. Allein schon Athanasius hat treffend erwidert, wenn man die Stelle nicht auf die menschliche Natur beziehen wolle, könne man darin nur eine persönliche Unterscheidung des Vaters und Sohnes sehen, da eine Vergleichung des Geschöpfes mit dem Schöpfer durchaus unzulässig sei[1]).

Gewiß ist im 4. Evangelium die Gottheit Jesu die das irdische Leben Jesu hell überflutende Sonne, aber auch bei den Synoptikern bildet sie, wie wir sehen werden, wenigstens den leuchtenden Hintergrund der Geschichte Jesu.

Für das gute Recht des Johannesevangeliums sei aber zuerst der hl. Paulus angerufen, der sich unumwunden zu einem Christus bekennt, der vor seiner Menschwerdung in gött-

[1]) Schanz, Magazin für volkstümliche Apologetik, III, 1. 3.

licher Gestalt war (Phil. 2, 6), der arm geworden, damit wir durch seine Armut reich würden (2 Kor. 8, 9). Einmal nennt der Apostel den Herrn geradezu Gott, so wohl Röm. 9, 5, ähnlich Gal. 1, 1, und im Kolosserbrief 2, 9 heißt es: In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.

Kaum ein Menschenalter nach dem Tode Jesu verkündigt also der Völkerapostel, wie aus seiner ganzen Darstellung hervorgeht, als allgemeinen Kirchenglauben die wahrhaftige Gottheit Jesu. Ähnlich ist aber auch die Schätzung Jesu in den Petrusreden der Apostelgeschichte. Unter dem schlichten Namen Herr wird der Heiland als Gott verkündigt (z. B. 2, 36). Damit ist doch eine feste Grundlage geschaffen zur Deutung der Synoptiker, die doch eher nach als vor den Hauptbriefen des Apostels Paulus zu datieren sind.

Schon Julian der Apostat hat ja Johannes in Gegensatz zu den drei ersten Evangelisten gestellt. Die Väter haben aber erwidert, daß die Rücksicht auf die Juden, auf den herrschenden Monotheismus und auch auf die falsche Messiaserwartung den Evangelisten große Zurückhaltung aufgelegt hat, wie auch der Herr die entscheidenden Worte im engsten Jüngerkreis gesprochen hat (Joh. 14, 9; 16, 28; 17, 5. 26). Gleichwohl besteht auch in dieser Herzfrage des Christusbildes kein Widerspruch zwischen Johannes und den „ältesten Quellen". Der Angelpunkt der Frage ist auch bei den Synoptikern die Gottessohnschaft Jesu Christi, die nicht wie die Modernen wollen, im adoptianischen, moralischen Sinn, sondern im wirklichen, wesenhaften Sinn zu fassen ist. Mag „Sohn Gottes" hie und da bei den Synoptikern auch bloß „König Israels" oder Messias bedeuten (Mark. 3, 11; 8, 29), mag auch das alttestamentliche Bundesvolk einigemal Sohn Gottes genannt worden sein, Jesus wußte sich im einzigartigen, keinem Menschen erreichbaren Sinn als Sohn Gottes, denn er stellte sich über die Menschen, sogar über die Engel (Mark. 13, 32), er nennt sich im Gegensatz zu den Knechten den Sohn und Erben des Weinberges (Matth. 21, 33 ff.) Wenn die Kritik (Jülicher, Loisy) diesen Zug der Parabel als allegorische Tradition ausdeuten will, so bleibt, auch von dieser zweifelhaften Hermeneutik abgesehen, die Deutung des Sohnes auf Jesus bestehen.

Die klassische Stelle für das unvergleichliche Sohnesbe-

wußtsein Jesu bildet aber Matth. 11, 25 ff. Im Stil des 4. Evangeliums spricht der Herr, unter dem Eindruck der Rückkehr der Jünger von reichgesegneter Missionsarbeit, die erhabenen Worte: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde ... alles ist mir übergeben vom Vater und niemand kennt den Sohn als der Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will.

Die Kritik (Harnack, Loisy) hat allen Scharfsinn aufgeboten, die Beweiskraft dieser Worte für eine innere Wesensverwandtschaft zwischen Vater und Sohn aus den Angeln zu heben, aber die Alternative ist unvermeidlich: Wahnsinn oder Wahrheit! Ehe Harnack in der Interpolationshypothese sein Heil suchte[1]), hatte er die ob ihrer Mischung von Hoheit und Demut unerfindbaren Worte gerechter beurteilt; er bekannte: Vor diesem Geheimnis der Person Jesu habe jede Forschung stille zu halten.

Dieses erhabene Sohnesbewußtsein läßt aber auch den lehrenden, heilenden, mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitzenden, mit den Hierarchen kämpfenden Herrn als Gott erkennen.

Nirgends in seinem Leben können wir auch den Entstehungsmoment dieses Sohnesbewußtseins angeben (siehe schon Luk. 2, 48), es trägt seine letzten Wurzeln in seinem eigenen Wesen, in seiner göttlichen Natur.

Darum nimmt auch der Herr göttliche Rechte und Gewalten in Anspruch, so die Sündenvergebung (Mark. 2, 10 ff. u. s.), das Recht göttlicher Gesetzesinterpretation (Matth. 5, 22 u. s.), das Weltrichteramt[2]).

Hochbedeutsam ist auch, daß eine Reihe alttestamentlicher Jahvestellen im N. T. auf Jesus bezogen wird. So z. B. setzt sich die alttestamentliche Jahvegemeinde in der Gemeinde Jesu fort (Matth. 16, 18).

Wie bei Johannes ist der Heiland auch nach den ersten Evangelien allwissend (Matth. 12, 25; 16, 8 u. s.).

So steht also auch der synoptische Christus durchaus in vollem göttlichen Lichte, wenn auch die Synoptiker, nicht wie Johannes und Paulus, für ihre Leser das Geheimnis der Person Jesu nach seinem tieferen Wesen herausstellen. Selbst unbefangene Kritiker geben bisweilen zu, daß auch „das älteste Evange-

[1]) Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 208.
[2]) Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1907, S. 19 ff.

lium" die Überzeugung vertritt, daß Jesus schon vor seiner Geburt Sohn Gottes war. Jesus scheine bei Markus wie bei Paulus ein vom Himmel gekommenes göttliches Wesen zu sein[1]). Wenn also Johannes im Prolog wie in seinen Christusreden die Präexistenz (und Joh. 1, 3 die Schöpfertätigkeit) Jesu verkündigt, so wußte er sich offenbar in Übereinstimmung mit dem urchristlichen Gemeindeglauben; denn noch viel ausdrucksvoller hat diese Anschauungen Paulus vertreten. Das vorweltliche Sein des Herrn ergibt sich endlich auch unmittelbar als Konsequenz aus der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn (Dan. 7, 13. 14).

Obwohl aber Johannes in einer Schrift, welche die Gottesherrlichkeit Jesu darstellen sollte, die menschliche Seite desselben nicht notwendig betonen mußte, namentlich Geschichten, wie die Versuchung Jesu und die Ölbergszene schon mit Rücksicht auf die Synoptiker übergehen konnte, unterläßt auch Johannes nicht, in kräftigen Zügen die Menschheit Jesu hervorzuheben und so sein Christusbild auch hierin dem synoptischen ähnlich zu gestalten.

Wir lesen auch im 4. Evangelium von der irdischen Heimat Jesu, von seiner Mutter und seinen Brüdern. Jesus ist müde, er leidet Durst am Jakobsbrunnen und am Kreuz, er wird angesichts des Todes seines Freundes heftig erschüttert und weint. Auch im Johannesevangelium hören wir von gewaltigen Gemütsbewegungen, die an den Gebetskampf in Gethsemane erinnern (Joh. 12, 23 ff.) In all seinem Tun und Lassen weiß sich der johanneische Christus abhängig von Gott, seinem Vater (Joh. 5, 19 ff).

3. Auch in der Messianität Jesu sollen zwischen Johannes und den Synoptikern Unstimmigkeiten herrschen.

Im Johannesevangelium werde Jesus schon bei seinem Eintritt in die öffentliche Wirksamkeit als Messias verkündigt, so vom Täufer. Auch Jesus selbst zeige sofort volles Messiasbewußtsein. Anders bei den Synoptikern. Wenn man nicht mit der fortgeschrittensten Kritik das Messiasbewußtsein völlig aus dem Bilde Jesu löschen wolle (Wrede u. a.), könne man den Durchbruch des Messiasbewußtseins bei Jesus und den Jüngern erst seit dem großen Tage von Cäsarea Philippi (Matth. 16, 16) datieren. Auch der Täufer habe erst im Gefängnis Jesu Messianität zu erkennen begonnen.

[1]) J. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903, S. 42 ff.

Wie wenig aber das 4. Evangelium eine Entwickelung der Selbstoffenbarung Jesu ausschließt, zeigt schon die Tatsache, daß Jesus noch Joh. 10, 24 gegen Ende seiner judäischen Wirksamkeit über seine Messianität gefragt wird. Es sind ferner immer nur auserwählte Personen, wie der Täufer, die Jünger, die Samariterin, die über Jesu Messianität unterrichtet werden. Auch bei den Synoptikern ahnte der Täufer bereits vor der Taufe Jesu die Messianität des Herrn (Matth. 3, 11 f.) und verkündigt von Anfang an Jesus als den Kommenden, der stärker sei als er ... und das sagte er, als das Volk glaubte, daß er selbst vielleicht der Christus sei. In der Täuferbotschaft handelte es sich nach der herkömmlichen Auffassung nicht um eine persönliche Zweifelsfrage, höchstens um Auskunft über die Art der messianischen Reichsverwirklichung. Sicher verkündigte sich Jesus auch schon in seiner Programmrede (Luk. 4, 48 ff.) als Messias und wurde auch als solcher erkannt. Die Kritik kann nur durch eine radikale Umwertung der Quellen die laute Sprache der Synoptiker unterdrücken und so allerdings ihren Einklang mit Johannes aufheben.

4. Viel umstritten sind die johanneischen Reden Jesu. Nachdem wir den Lehrgehalt derselben gerechtfertigt, haben wir noch folgende Einwendungen gegen diese Reden ins Auge zu fassen: Die johanneischen Reden Jesu stünden ihrer Form nach in Widerspruch mit den Synoptikern. Schon ihre Länge erweise sie als unecht. Da der Stil und vielfach auch der Inhalt derselben mit der johanneischen Darstellung selbst übereinstimmt, der 4. Evangelist auch den Täufer und andere Personen in seinem Stil reden lasse, erscheinen die johanneischen Reden Jesu als Komposition, als mystische Betrachtung des Evangelisten.

Eine Verschiedenheit zwischen den johanneischen und synoptischen Reden Jesu kann allerdings nicht geleugnet werden. Der populäre Ton, die Parabel- und Spruchform der galiläischen Predigt Jesu erscheint im 4. Evangelium vertauscht mit der dramatischen Form des Dialoges und mit dem Herzensergusse. Aber diese neue Lehrweise entspricht der neuen Zuhörerschaft, die im 4. Evangelium auftritt, dem besonderen Zweck, den der Evangelist anstrebt.

Die Gegensätze zwischen den beiderseitigen Reden sind auch nicht ausschließlich. So fehlt es auch bei den Synoptikern nicht an hohen Worten (Matth. 11, 25 ff.), an Streitreden (Matth.

12, 25), an schroffen Reden (Matth. 23), und bei Johannes begegnen uns Spruchformen, knappe, markige und anknüpfende Reden (Joh. 4, 7. 35; 4, 44; 5, 17; 6, 27).

Daß die johanneischen Reden im wesentlichen echt sind, ergibt sich daraus, daß der Evangelist seine eigene Lehranschauung z. B. die Logos-Bezeichnung seinem Christus nicht in den Mund legt. Es wäre auch die raffinierteste schriftstellerische Fiktion, wenn Johannes nicht wahrheitsgemäß seine eigenen Zusätze und Erläuterungen z. B. 7, 39 den Reden Jesu gegenübergestellt.

Auch die Länge der johanneischen Reden Jesu streitet nicht gegen die Echtheit. Wie Matthäus wird auch Johannes verwandte Reden Jesu nach schriftstellerischen Motiven zusammengearbeitet haben. Reden wie das Nachtgespräch Jesu mit Nikodemus, das am Schluß auch nach konservativen Exegeten in Reflexionen des Evangelisten übergeht, dann andere Reden, die deutlich z. B. ein Wunder symbolisch deuten sollen, legen vielleicht nahe, daß der 4. Evangelist, wie z. B. Matthäus-Lukas die Bergpredigt, so auch seine Reden Jesu zweckentsprechend umgearbeitet, in anderen Fällen auch bloß auszugsweise mitgeteilt hat.

Die einfachen, sprachlich gewählten, in Antithesen und Parallelismen sich bewegenden Aussprüche Jesu (z. B. Joh. 3, 11; 7, 6) konnten sich auch leicht dem Gedächtnis einprägen. Der ganz in Jesus aufgegangene Lieblingsjünger hat ja auch die ihm unvergeßlich gebliebenen Worte seines Meisters oft und wieder im mündlichen Unterricht vorgetragen und seine Sprache an der Sprache Jesu herangebildet. Da freilich auch die Täuferreden den johanneischen Stil zeigen, erscheint wahrscheinlicher, daß Johannes die Reden Jesu nicht wie festes Gestein in sein Inneres aufgenommen hat, sondern in seinem gleichsam kongenialen Geist, namentlich bei der Umarbeitung aus dem Aramäischen ins Griechische, individuell geprägt oder stilisiert hat. Gerade ein vertrauter Jünger Jesu konnte sich gestatten, mit einer gewissen Freiheit die Reden Jesu wiederzugeben. Wußte er ja, daß das Beste, was in seinem Herzen und in seinem Geiste unter Leitung des hl. Geistes, der nach des Herrn Wort die Jünger in das rechte Verständnis einführen sollte, aufgesproßt, aus der von Jesus gestreuten Saat erblüht war.

5. Gegen die Geschichtlichkeit der johanneischen Wunder Jesu soll nach der Kritik folgendes sprechen: Im Gegensatz zu

den Synoptikern lege Johannes wenig Wert auf die Wunder, bekämpfe sogar den Wunderglauben. Bezeichnend sei das Tadelswort des Herrn Joh. 4, 48: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubt ihr nicht! Im Widerspruch zu dieser Unterschätzung der Wunder stehe die Steigerung des Wunderbegriffs in den Johannes eigentümlichen Wundern. Während hinwiederum nach den Synoptikern der Herr meist Heilwunder wirke, seien die johanneischen Wunder Sinnbildshandlungen, die aber als allegorisch-symbolische Anschauungsmittel für Glaubenswahrheiten auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen können.

Bei der bekannten Abneigung der Modernen gegen die Wunder hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, die Reden und die Wunder im 4. Evangelium von einander zu trennen.

So hatte man sich in der Schleiermacherschen Schule mit dem Christus der johanneischen Reden befreunden können, aber „den Wein von Kana und das wunderbare Brot wollte man nicht aus der Hand des Urapostels annehmen" (Meyer). Ebenso stellten Schenkel, Weiße u. a. die galiläischen Schauwunder in Gegensatz zu den Redestöcken des Evangeliums.

Gegen solche Teilungshypothesen spricht aber die innige Verarbeitung von Reden und Wundern im 4. Evangelium (z. B. Joh. 3, 2; 5, 16 ff.; 6, 26 ff.). Bei der Zusammenfassung des ganzen Evangelieninhaltes Joh. 20, 31 erwähnt der Evangelist nur die vielen Wunderzeichen Jesu, ähnlich Joh. 12, 37, wo der Autor Rückschau hält auf die ganze öffentliche Bezeugung Jesu. Auch der Herr selbst stellt seine Wunder und Reden in innige lebensvolle Beziehung zueinander (z. B. 5, 23. 36; 12, 28). Damit fällt die Unterscheidung eines echten, aus Reden bestehenden Kernes des Buches und einer die Wunder nachtragenden Überarbeitung in Nichts zusammen[1]). Gerichtet ist aber damit auch die Ansicht, das 4. Evangelium unterschätze die Wunder. Gewiß weist der johanneische wie auch der synoptische Christus die Wundersucht, das Verlangen des Volkes, immer neue Schauwunder zu sehen, scharf zurück, er will auch den Heilsglauben tiefer gründen, nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums die Jünger, das Volk zu einem Glauben aufs Wort hin (Joh. 4, 51) emporheben. Aber die „Werke", welche ihm der Vater verliehen, sollen den Glauben herbeiführen, den Unglauben unverantwortlich

[1]) Zahn, das Evangelium des Johannes S. 37.

machen (Joh. 5, 31; 10, 32 ff.), das Staunen der Widerstrebenden erzwingen (Joh. 5, 20). Tatsächlich hat ja Johannes im 4. Evangelium mehrere Wunder erzählt, welche die Synoptiker nicht aufweisen. Wenn die johanneischen Wunder mehr Offenbarungszeichen sind als Heilungswunder, so hängt diese Auswahl mit dem Endzweck des Evangeliums zusammen, die Gottesherrlichkeit Jesu Christi zu zeigen.

Nun sollen aber diese johanneischen Wunder Anstoß erregen, weil sie den Wunderbegriff auf den Gipfel führen, so die Verwandlung des Wassers in Wein, die Heilung des Sohnes des Königlichen, des 38 jährigen Kranken und last not least die Auferweckung des Lazarus.

Aber man sollte doch die wunderbare Fernwirkung des Wortes Jesu bei der Heilung des Sohnes des Königlichen nicht nach Kilometern oder die Heilung des 38jährigen Kranken nicht nach den Jahren seiner Krankheit messen. Denn sonst könnte man auch darauf hinweisen, daß der synoptische Hauptmann von vornherein daran glaubte, daß Jesus durch ein bloßes Wort seinen Knecht aus der Ferne heilen könnte. Ferner wird Matthäus 9, 20 auch eine Frau mit 12jährigem Blutfluß, Luk. 13, 16 eine 18 Jahre vom Satan gebundene Frau geheilt. Die Heilung des Blindgeborenen könnte man nur beanstanden, wenn man auch die synoptischen Blindenheilungen ablehnt. Tatsächlich hat Jesus auch nach Johannes einen viel umfassenderen äußeren Apparat bei dieser Heilung angewandt als bei den synoptischen Blindenheilungen. Die Verwandlung des Wassers in Wein stellt durchaus keine Steigerung der sogar doppelten Brotvermehrung dar. Wenn die Auferweckung des bereits in Verwesung begriffenen Lazarus die höchste Stufe der Wunderwirksamkeit Jesu darstellen soll, so darf man nicht vergessen, daß die synoptischen Toten auch nicht etwa scheintot waren. Gerade bei der Lazarus-Erweckung wird auch geflissentlich betont, daß dieselbe von Gott erbeten und gewährt worden sei (Joh. 11, 41). Jedenfalls steht die Auferstehung Jesu selbst, die von allen Evangelisten bezeugt wird, noch weit höher als die Auferweckung des Lazarus. Man hat auch mit Recht daran erinnert, daß die allein bei den Synoptikern bezeugte Uebertragung der Macht, zu heilen, ja Tote zu erwecken, an die Jünger (Matth. 10, 8; Luk. 9, 1; 10, 9. 17), doch sicherlich höher steht als die Totenerweckungen selbst (Knabenbauer). Wenn die Kritik

schließlich die johanneischen Wunder Jesu als bloß lehrhafte Symbole auffaßt, so müssen wir hierzu auf breiterer Grundlage Stellung nehmen.

c. Die allegorisch-symbolische Auffassung des Johannesevangeliums.

Grundsätzlich stellt die Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums in Frage die allegorisch-symbolische Auffassung. Ist das 4. Evangelium nach der Absicht seines Verfassers eine bloße Lehrschrift, eine Dichtung, dann beruht die Wahrheit des Evangeliums allein in seiner Grundidee, nicht in seiner äußeren historischen Einkleidung. Dem Evangelisten müßte der „Lorbeer der Kunst", nicht „die Adelskrone der Wahrheit" aufs Haupt gedrückt werden. Wie aber schon gegen die Baurschen Aufstellungen gezeigt worden ist, läßt sich das 4. Evangelium durchaus nicht in rein ideelle Bildungen auflösen. Die Schrift hat zeitgeschichtlichen Boden, sie zeigt allüberall das Fleisch und Blut der Geschichte. Die neuesten Allegoristen haben zwar immer wieder versucht, das Geschichtliche des Evangeliums allegorisch-symbolisch zu verflüchtigen. Aber alle diese Hypothesen, wie sie zuletzt Réville, Loisy u. a. vertreten haben, sind schon durch die Geschichte der Exegese wie auch durch die Ergebnisse der Literarkritik, die eine Tendenzdichtung ausschließende Frühdatierung des Evangeliums gerichtet. Die rettende Formel haben auch die modernen Allegoristen noch nicht gefunden. Die Leidensgeschichte hat niemand allegorisieren können, sie ist immer der rocher de bronce geblieben. Welch phantastische Schemata zwängen ferner diese Exegeten dem Evangelium auf!

Wer besäße den Glaubensheroismus, mit Réville, Loisy im chronologischen Rahmen des 4. Evangeliums, dem eine $3^1/_2$jährige Wirksamkeit Jesu zugrunde liege (?), die Vorstellung einer halben Danielischen Jahreswoche zu sehen, wie auch das Lebensalter des Herrn nach Joh. 8, 57 in sieben Jahreswochen verlaufe? Wer möchte mit Holtzmann[1]) in den drei galiläischen Geschichten (Joh. 2, 11; 4, 54; 6, 1) die Ouvertüre eines innerlich zusammenhängenden Redezyklus in Jerusalem sehen? Aber Joh. 2, 11 ist doch eng verknüpft mit der Jüngerberufung; ebenso erscheint die Symmetrie, die doch den dritten Redezyklus für Jerusalem

[1]) Handkommentar.

verlangen würde, Joh. Kap. 6 sofort gestört. Die verwegene Hypothese von Loisy, nur die Zeitgenossen hätten den Schlüssel zu den Allegorien des Evangeliums besessen, wirft hoffnungslos in das Asyl der Unwissenheit zurück.

Schließlich prallen alle diese Allegorisierungen des Evangeliums ab an der geschichtlichen Zweckbestimmung und an der Augenzeugenschaft des Verfassers.

Mit Recht hat die Kritik die kühne Hypothese abgelehnt, daß selbst der Zwölfapostel Johannes als Verfasser passieren könne, wenn das 4. Evangelium eine geistige Umschmelzung der Synoptiker darstelle. Es wäre geradezu eine frivole Behauptung (Zahn), der 4. Evangelist hätte an seine Wunder, an seine Geschichtsdarstellung nicht selbst geglaubt. Der Mann, der die ungläubigen Juden Kinder des Teufels nennen läßt, der mit seinem Herrn alles Unheil in der Lüge sieht, der so erschütternde Klagen ausspricht gegen die Juden, die trotz aller Wunderzeichen nicht geglaubt, sollte eben diese wunderbaren Tatsachen für bloßes Spiel der Einbildungskraft, für bloße Einkleidungsformen von Ideen gehalten haben? Daß die Wunder des Evangeliums nicht bloß Symbole sein sollen, die in den angeschlossenen Reden gedeutet werden, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß sich nicht an alle Wunder Reden anschließen und daß nur einzelne Wunder symbolisch gedeutet werden, in diesem Falle aber (siehe Kap. 6 bei der wunderbaren Speisung und besonders Kap. 9 bei der Blindenheilung) mit um so größerem Nachdruck die Tatsächlichkeit der Wunder vorher festgestellt wird. Wie könnten auch bloß symbolische Wunder, also bloße Einkleidungen der Reden, im Sinne des Evangelisten die große These des Evangeliums (Joh. 20, 31) beweisen? Hätte der Evangelist, der Herr selbst, wie früher gesehen, in die Wunderzeichen den Schwerpunkt des Evangeliums legen können?

Der Wahrheitskern der symbolisch-allegorischen Auslegung des Evangeliums, wie ihn die Väter längst ausfindig gemacht, ist kein anderer, als daß der 4. Evangelist in der Geschichte, in den Wundern vor allem, nicht brutale Tatsachen, nicht bloß Zeichen der Heilszeit, sondern auch tiefsinnige Hinweise auf die hohe Bestimmung des Herrn, Leib und Seele zu heilen, erkannt hat.

Soll die gottgeleitete Geschichte deshalb aufhören, Tatsachengeschichte zu sein, weil sie höhere Gedanken ausdrückt?

Von hier aus eröffnet sich auch ein Verständnis für die dem Evangelium eigenen Rätselworte, für seinen Geheimsinn, seine Typologie. Schon nach den Synoptikern (Matth. 12, 40; Luk. 24, 44), noch mehr von Paulus wurden Personen und Ereignisse des Alten Testamentes als Verheißungen und Vorbilder des kommenden aufgefaßt; es kann darum nicht auffällig sein, wenn sich auch im 4. Evangelium sowohl im Munde des Herrn wie in der Darstellung des Evangelisten (2, 19 vom Tempel, 3, 14 von der ehernen Schlange, 6, 31 vom Manna usw.) diese tiefsinnige Schriftauslegung findet. Daß die Apostel auch die Erfüllung der Weisagungen des Heilandes genau verfolgten und in seiner Geschichte und in seinen Worten Hinweise auf die Geschichte der Kirche und aufs ewige Leben sahen, lag doch in der Natur der Dinge.

Dagegen könnte es nicht mehr mit einer wahrheitsgetreuen Christusgeschichte vereinbart werden, wenn die im 4. Evangelium erzählte Geschichte auch dadurch „zum Typus wird, daß sie in durchgängige Beziehung zur nachfolgenden Geschichte des Christentums, insonderheit zur Zeitgeschichte des Evangelisten gebracht, gleichsam aus der Vergangenheit in die Gegenwart umgesetzt ist, so daß der ganze Inhalt der letzteren in dem Spiegel der erneuten, etwa ein Jahrhundert von Erlebnissen der Gemeinde umfassenden Christusgeschichte zur Erscheinung kommt" [1]).

Solche „Rückübertragungen von Erlebnissen der Christenheit in das Leben Christi selbst" wären eine direkte Fälschung der Geschichte. Eine einläßliche Prüfung, namentlich des johanneischen Christusbildes, hat uns aber die Glaubwürdigkeit des Evangeliums bestätigt. Das ganze geschichtliche Gerüst des Evangeliums müßte zertrümmert, die genauen zeitgeschichtlichen, geographischen Angaben der Schrift als schriftstellerische Fiktion erklärt werden, wollte man eine solche Auffassung vertreten. Nie hätte auch eine solche Fälschung der Geschichte in den christlichen Gemeinden Aufnahme gefunden, sie scheitert letzlich an der Autorschaft des Zebedaiden.

Mit Recht hat Knabenbauer auch betont (Joh.-E.): Warum hätten solche Einwendungen der Pharisäer. Ist dieser nicht der Sohn Josephs, wie sagt er also: Ich bin vom Himmel herab-

[1]) Holtzmann, Handkommentar², S. 5.

gestiegen (Joh. 6, 42;) sagen wir nicht die Wahrheit, daß du ein Samariter und besessen bist (Joh. 8, 48); wie lange hältst du uns hin, sag es uns offen (Joh. 10, 24) usw., nicht von Zeitgenossen Jesu erhoben werden können? Manche dieser Fragen und Vorwürfe, wie z. B. Joh. 7, 15: Wie versteht dieser die Schriften, da er sie nicht gelernt hat oder Joh. 8, 22: Will er sich etwa töten, weil er sagt: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen, ähnlich 8, 33; 10, 24. 33 konnten gar nicht mehr im zweiten Jahrhundert erhoben werden. Das einzige Zugeständnis, das dieser kritischen These gemacht werden kann, ist nur dieses, daß Johannes aus dem reichen Schatze seiner evangelischen Erinnerungen solche Worte und Taten des Heilandes ausgewählt hat, die im Kampfe seiner Zeit eine brauchbare Waffe bilden konnten, daß er schließlich auch die Fäden aufgedeckt hat, welche die christliche Gegenwart und Vergangenheit verknüpften.

So bleibt Johannes, wenn wir den Syllabussatz Nr. 18 positiv wenden, nicht ein bloß ausgezeichneter Zeuge für das christliche Leben oder für das Leben Christi in der Kirche am Ausgang des ersten Jahrhunderts, sondern ein Augen- und Ohrenzeuge der Lebensgeschichte unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi selbst.

Schlußwort.

Wir sind der „Kritik" auf allen ihren vielverschlungenen Wegen gefolgt: das Johannesevangelium hat sich nach allen Regeln der Kritik als echt und geschichtlich glaubwürdig bewährt. Es können nur Gründe der Weltanschauung sein, wenn dieses unschätzbare Dokument eines Augen- und Ohrenzeugen abgelehnt wird.

Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Weizsäcker haben sich außerstande gefühlt, ohne den johanneischen Christus das historische Christentum zu erklären.

Wer das Johannesevangelium einem Augenzeugen nicht zuerkennen will, weil es Wunder erzählt, muß konsequenterweise auch die nur von wahnwitziger Kritik angefochtenen Paulusbriefe und das Markusevangelium u. a. ablehnen, denn auch diese Schriften bezeugen den Wunderglauben (z. B. Röm.

15, 19; 1 Kor. 15, 6; 2 Kor. 12, 12; Mark. 9, 3; 11, 22 ff. u. a.). Wenn aber mit der Kritik selbst (Harnack) eine Schrift nicht deshalb verworfen werden kann, weil sie Wunder enthält, dann fällt die Tatsache, daß die Zeitgenossen, ja selbst die vertrautesten Jünger Jesu eine wunderbare, geheimnisvolle, göttliche Person im Heiland gesehen, mit ihrer ganzen Wucht auf die Seele: Wir verstehen, wenn die Christenheit durch alle Jahrhunderte in millionenfachem Echo das Bekenntnis Petri zum johanneischen Christus wiederholt hat: Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens. Auch die Zweifelnden müssen schließlich mit Thomas ausrufen: Mein Herr und mein Gott (Joh. 20, 28)!

Inhalt zu Heft 2.

	Seite
Einleitung: Das Johannesevangelium die Krone der Evangelien	3
I. Der Kampf um das Johannesevangelium:	
1) Die inneren Motive des Kampfes	3— 6
2) Der äußere Verlauf des Kampfes	6—12
II. Die Verteidigung des Johannesevangeliums:	
1) Das Zeugnis der Überlieferung	13—17
2) Das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums	17—26
3) Datum und Adresse, Zweck und Inhalt des Johannesevangs.	26—28
4) Die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums	
a. Grundlegende Erwägungen	28—31
b. Das Johannesevangelium und die synoptisch-urchristliche Überlieferung im einzelnen	
α. Die johanneische Geschichtsdarstellung	31
β. Das johanneische Christusbild	31—32
insbesondere	
1. Die Zentralstellung Jesu	32—33
2. Die Gottheit (Präexistenz) Jesu	33—36
3. Die Messianität Jesu	36—37
4. Die Reden Jesu	37—38
5. Die Wunder Jesu	38—41
c. Die allegorisch-symbolische Auffassung des Johannesevangeliums	41—44
Schlußwort: Das Johannesevangelium und der christliche Glaube.	44—45

Biblische Zeitfragen
Vierte Folge. Heft 1.

Das Leben Jesu

(Grundriß).

Von

Dr. P. Dausch,

ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Dritte Auflage.

Münster in Westf. 1914.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 2. Martii 1914.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi. Glis.

Nr. 1859.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorhalle.

1. Das Leben Jesu ist die goldene Frucht der Evangelienauslegung, das Zentrum der ganzen Theologie, die Seele des persönlichen religiösen Lebens.

2. Eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu muß sich grundlegend Rechenschaft geben von der Glaubwürdigkeit der Quellen und von den Voraussetzungen der Geschichte Jesu.

3. Quellen des Lebens Jesu sind im Kerne die vier Evangelien. Ergänzend treten hinzu: die Paulusbriefe, die übrigen neutestamentlichen Schriften und einige profanhistorische Notizen, so bei Tac., annal. 15, 44; Suetonius, vita Claudii et Neronis; Flav. Josephus; Talmud [1]).

Die Echtheit und geschichtlich-theologische Glaubwürdigkeit der hl. Urkunden wird in der biblischen Einleitungswissenschaft begründet [2]).

Da die evangelischen Quellen auf unmittelbarer oder wenigstens mittelbarer Augen- und Ohrenzeugenschaft beruhen, ist eine wesentliche Trübung der Überlieferung ausgeschlossen. Von Mythen, Sagen und Legenden kann bei den Evangelien nicht die Rede sein, weil der Grundstock der Überlieferung, selbst nach der modernen Kritik, spätestens 30—40 Jahre nach Christi Tod fixiert war.

4. Unerläßliche Voraussetzung des Lebens Jesu, wie schon des vollen Glaubwürdigkeitsbeweises der biblischen Quellen, ist die philosophisch-historische Begründung des Christentums, der katholischen Offenbarungsvermittelung, so insbesondere der Nachweis, daß die biblischen Wunder, die genügend literarisch-kritisch bezeugt sind, auch philosophisch und geschichtlich glaubwürdig sind. Vgl. Die Wunder Jesu (Bibl. Zeitfr. 1913).

5. Die moderne Kritik, die nur einzelne Züge des evangelischen Geschichtsbildes Jesu für gesichert hält, möchte an der Darstellung des Lebens Jesu verzweifeln, siehe etwa Bousset, Jesus[3] S. 10.

---

[1]) Über die historische Existenz Jesu siehe Bibl. Zeitfragen I, 3 (Rohr).

[2]) Siehe auch Bibl. Zeitfragen II, 2. 6. 7 u. 8; III, 2.

Indes gestattet die Eigenart der evangelischen Quellen, die Einzigartigkeit des Gottmenschen Jesus Christus immerhin, die Grundlinien des Lebens und Wirkens Jesu technisch-historisch sicher zu stellen. Wenigstens in großen Zügen soll das im Rahmen der Biblischen Zeitfragen geschehen.

6. Ein Literaturabriß des Lebens Jesu[1]) führt uns zuerst zur Vorstufe unserer Disziplin, zu den Evangelienharmonien alter und neuer Zeit, zu den episch-poetischen, zu den scholastischen und mystischen Vorarbeiten des Lebens Jesu.

Seit mehr denn 100 Jahren sucht der Rationalismus das sogenannte historische Jesusbild dem biblisch-kirchlichen Christusbild gegenüberzustellen. Unter dem Einfluß der Zeitströmungen tritt Jesus bald als aufgeklärter Tugendprediger, bald im Romangewand, dann wieder als mythische Persönlichkeit auf. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts steht das liberale Jesusbild eines Renan, Schenkel, Keim, Beyschlag, Bousset, Weinel, Schmidt u. a. m. im Vordergrund der freisinnig-protestantischen Theologie. Bis zur Leugnung der historischen Existenz Jesu sind fortgeschritten: Br. Bauer, Kalthoff, Smith, A. Drews (1910/11). Unter psychiatrischem Gesichtspunkt betrachten Jesus: Rasmussen, de Looften, auch O. Holtzmann und J. Baumann.

Eine konservative Auffassung des Lebens Jesu vertreten unter den Protestanten Zöckler, Rösgen u. a. Eine mittlere Linie hält ein B. Weiß (1902[4]). Friedlieb, Kuhn, Schegg, Grimm, Schell bezeichnen in Deutschland bei den Katholiken den Höhepunkt der Forschung. Anerkennung verdienen die Leben Jesu von Sepp, Kralik, die Leidensgeschichte von Belser. Viel gelesen wurde das Leben Jesu von Didon, deutsch, Regensburg[4] 1904.

Volkstümliche Leben Jesu besitzen die Katholiken von Kochem, A. K. Emmerich, Cigoi. Vortreffliche Betrachtungen über das Leben Jesu schrieb Meschler (1910[7]).

Einer Reihe von Autoren (Grimm, Weiß), sowie einigen Evangelienerklärern (Belser, Luthardt, Zahn) fühlt sich der Verfasser dieses Grundrisses dankbar verpflichtet.

Die großen Grundlinien des Lebens Jesu.

Nach wesentlich chronologischen Gesichtspunkten folgt auf die Geburts- und Jugendgeschichte das öffentliche Leben Jesu, das wieder nach den beiden großen Hauptschauplätzen[2]) in die galiläische und in die judäisch-jerusalemische Epoche zerfällt.

Der vorherrschend galiläischen Epoche ging nach den Synoptikern mit Johannes (Matth. 3,1—4, 11 u. Parall.; Joh. 1,19—c. 4) das Frührot des messianischen Lebens und Wirkens Jesu in Judäa, Samaria und Galiläa voraus. Von der galiläischen Wirksamkeit selbst, insbesondere von der frischen, fröhlichen Reichs-

[1]) Näheres in Bibl. Zeitfragen I, 3 u. 4 (Rohr). A. Schweizer, Von Reimarus bis Wrede (1913[2]). [2]) Näheres hierüber in Bibl. Zeitfragen II, 2, S. 28 ff.

predigt Jesu (zweites Stadium der öffentlichen Wirksamkeit) erzählen ausführlich nur die Synoptiker (Matth. 4, 12—14, 12 mit Parall.), dagegen verbreitet der vierte Evangelist helles Licht über die entscheidende Wende in der galiläischen Wirksamkeit Jesu (Joh. 6; Matth. 14, 12—c. 18 mit Parall.) und über die judäisch-jerusalemische Epoche des Lebens Jesu (Joh. 7—19), in der sich deutlich der Entscheidungskampf Jesu mit den Hierarchen in Jerusalem, die Abschiedsfeier und die Abschiedsreden Jesu, Gethsemane und Golgotha abheben. Die Synoptiker geben über die Anfänge der judäisch-jerusalemischen Wirksamkeit nur Andeutungen (Matth. 19, 1 ff. mit Parall.), halten mit Johannes erst mit dem feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem engere Fühlung und erzählen dann gemeinsam mit dem vierten Evangelisten (Joh. 12, 9 ff.; Matth. 21, 1 ff. u. Parall.), wenn auch in charakteristischer Abtönung, die Leidensgeschichte Jesu Christi im engeren Sinne. Den Beschluß des ganzen Lebens Jesu bildet die Auferstehungs- und Verklärungsgeschichte des erhöhten Herrn (Matth. 28 mit Parall.).

In dieses große Schema läßt sich das Sondergut der einzelnen Evangelisten und Evangelientypen einreihen. Doch wird wohl nie allüberall Übereinstimmung erzielt werden, so z. B. in der Frage, ob die Synoptiker die letzte Passahreise mit Luk. 18, 31 mit Parall. oder früher beginnen lassen, ob der große lukanische Reisebericht (Luk. 9, 51 ff.) in den johanneischen Pragmatismus einzureihen ist. Die hl. Evangelien haben nicht ausgesprochen chronologisch-geschichtlichen Charakter, sie sind vielmehr historisch-dogmatisch angelegt. So zeigen selbst Markus und Matthäus in der ersten galiläischen Epoche mehr sachliche als chronologische Anordnung.

Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu.

1. Der johanneische Prolog des Lebens Jesu (Joh. 1, 1—18).

Auf dem prächtigen Portal des vierten Evangeliums steht in großzügigen, programmatischen Sätzen geschrieben, wie der Logos, das vorweltliche, präexistente Wort Gottes, der Gottessohn Jesus Christus, Mensch geworden und Leben, Licht, Heil und Gnade offenbarte, aber selbst bei seinen eigenen Volksgenossen keine Aufnahme gefunden hat.

Das charakteristische Wort dieses Prologs ist die Bezeichnung des historischen Christus als Logos, ein spezifisch-johanneischer Terminus (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1; Apok. 19, 13). Einen Logosbegriff kannte bereits die griechische Philosophie (Heraklit). Mit diesem Logos hat der johanneische kaum mehr als den Namen gemein. Auch der jüdisch-philonische Logos unterscheidet sich

tiefgreifend von dem des hl. Johannes. Wohl aber hat der johanneische Logos Wort- und Sachparallelen im alttestamentlichen Weisheit- und Logos-Begriff (Sap. 9, 1; 18, 14), im Engel des Herrn (2 Sam. 24, 16), im Herrn (Exod. 11, 14) und in der jüdischen Schullehre (Memra). Zur Wahl dieses Wortes ist der vierte Evangelist wohl durch die weite Verbreitung und irrige Auffassung dieses Begriffes in der griechisch-römischen Kulturwelt veranlaßt worden [1]).

2. **Die irdische Abstammung Jesu** (Matth. 1, 1—17; Luk. 3, 23—28).

a) Als Heimat Jesu gilt in den Evangelien Nazareth (Nazara), ein unbedeutendes Städtchen Niedergaliläas. Wohl war die Familie, der Jesus angehörte, besitzlos, aber ihre Auszeichnung bildete die Abstammung vom davidischen Königshause. Obwohl der Heiland die irdischen Hoffnungen des Volkes nicht erfüllte, heißt er schon in den ältesten Quellen (z. B. Matth. 9, 27) Sohn Davids.

b) Der erste und dritte Evangelist sucht die Abstammung Jesu durch je eine Genealogie näher zu bestimmen.

Während Matthäus das messianische Königtum Jesu durch den Nachweis seiner Abstammung von Abraham und David sicherstellt, zeigt Lukas die universelle Bedeutung des Christentums durch die Zurückführung der Abstammung des Herrn auf den ersten Menschen Adam, ja auf Gott selbst.

c) Im einzelnen führt Matthäus in kunstvoller Anlage 3×14 Ahnen des Heilandes auf. Auch der lukanische Stammbaum zeigt zahlensymbolische Anlage (Heer, Die Stammbäume Jesu, 1910). Die Berührung der beiden Genealogien bei Salathiel und Zorobabel wird meist durch die Annahme einer Leviratsehe des Jechonias mit der Witwe des Neri erklärt. Mit Resa und Abiud teilen sich wieder die Linien und aus der Linie Resa stammt nach der wahrscheinlichsten Auffassung die Mutter Jesu ab. Nach einer auf Julius Afrikanus zurückgehenden Ansicht würde freilich auch der lukanische Stammbaum auf den hl. Joseph hinzielen. Es wäre dann Joseph aus einer Leviratsehe seines Vaters Jakob mit der Witwe des Heli hervorgegangen [2]).

3. **Die wunderbare Empfängnis Jesu** (Luk. 1, 26—38; Matth. 1, 18—25).

Von einer reinen Jungfrau, durch die Einwirkung des schöpferischen Gottesgeistes sollte der Gottmensch Jesus Christus

[1]) Weiß, Der Prolog des hl. Johannes (1899); E. Krebs, Der Logos (1910).

[2]) Vogt, Der Stammbaum Christi (1907); J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu (1910).

empfangen werden. Ein Huldigungsgruß des Himmelsboten läßt Maria erbebend die Botschaft vernehmen: Als Sohn des Allerhöchsten wird der von ihr geborne Davidssproß ein Zeiten und Räume umspannendes messianisches Reich gründen. Jetzt, da die Mitwirkung der Jungfrau, die keinen Mann erkennt, verlangt wird, bittet Maria demütig um nähere Auskunft. Und der Engel beschreibt die wunderbare Empfängnis als Überschattung durch den Hl. Geist, der wie die Lichtwolke auf der Bundeslade auf ihr ruhen wird (Septuaginta). Das Zeichen der Erfüllung soll der wunderbare Muttersegen ihrer Base Elisabeth sein.

Vergeblich bemüht sich die Kritik, den urkundlichen Beweis für diese Jungfrauengeburt, wie derselbe durch die korrelaten Berichte des Matthäus und Lukas verbürgt wird, durch die Annahme von Interpolationen zu erschüttern[1]). Die Ableitung jenes Glaubens aus dem Judenchristentum scheitert an der alttestamentlichen Auffassung der Ehe. Die heidnischen Parallelen werden durch die schamlose Verherrlichung der sinnlichen Lust in jenen Mythen ausgeschlossen. Die Umsetzung einer Idee, etwa der höheren Natur, der Sündelosigkeit Jesu, in jene Geschichte liegt hier deshalb nicht vor, weil das Urchristentum die Empfängnis des Herrn nicht zu solchen Ideen in Beziehung setzte[2]).

Die himmlische Erwählung Mariens forderte dringend, daß sich das Verhältnis der Gebenedeiten zu ihrem Verlobten Joseph kläre. Matthäus zeigt uns die Lösung des Konfliktes. In entscheidungsvoller Stunde griff der Himmel ein und der Verlobte führte die unberührte Braut (Matth. 1, 25) in sein Haus als Eheweib ein.

4. Das Zeichen auf dem Gebirge (Luk. 1, 1—25; 39—80).

Zwei frommen Eheleuten, Zacharias und Elisabeth, aus dem Kreis der Stillen im Lande, war bereits der Vorläufer des Messias verkündigt worden, als Maria, die junge Verwandte, sie heimsuchte. Schon beim Eintritt ins Priesterhaus begrüßte der Herold des Herrn und der Mund der geisterfüllten Elisabeth die Base, die durch ihren Glauben Israels Heil herbeiführen sollte. Da sang Maria im Hochgefühl ihres Glückes das Magnifikat, einen Hymnus auf die jetzt angebrochene Heilszeit. Verweilt auch die Gebenedeite mit herzlicher Freude bei dem Nachruhm, den ihr die Erhebung der niederen Magd in Aussicht stellte, in volleren Tönen preist sie die Heilstat der Erlösung, die sich jetzt vollziehen wird.

Das mit Reminiszenzen aus dem Alten Testament gesättigte Lied trägt seine Echtheit in der eigenartigen Zeichnung der Messiashoffnung.

Als der schon im Mutterleibe geheiligte Johannes beschnitten und benannt werden sollte, trat Zacharias aus seiner bisherigen stummen

[1]) Bardenhewer, Mariä Verkündigung (Einleitung).
[2]) Grützmacher R. G., Die Jungfrauengeburt (1911 [2]).

Zurückhaltung heraus und besang, prophetisch begeistert, im Jubel seines Herzens die Segnungen der jetzt anhebenden Welterlösung. Auch Zacharias schaute das Heil unter dem Bild der Errettung aus Feindeshand, doch in hellerem Licht steht das Volk der Endzeit, das in Heiligkeit und Gerechtigkeit seinem Gott dient. Nochmals anhebend preist der priesterliche Seher das hohe Amt seines Sohnes, der durch Buße und Bußpredigt den Sonnenaufgang der messianischen Zeit heraufführen wird.

5. Die Geburt des Heilandes zu Bethlehem (Luk. 2, 1—7).

Die heilige Urkunde stellt die Geburt Jesu in einen großen weltgeschichtlichen Rahmen. Eine kaiserliche Verordnung rief die heilige Familie in die Geburtsstadt ihres Ahnherrn David, nach Bethlehem, zur „Aufschreibung".

Wahrscheinlich wollte Augustus im Geburtsjahr Jesu angesichts des ihm vorgelegten Testamentes des Herodes einen Kataster der Personen und Besitztümer des Heiligen Landes veranstalten. Der Statthalter P. Sulpicius Quirinius ist zwar nur für die zweite Schätzung (Luk. 2, 2) profangeschichtlich bezeugt, doch hat der beim Kaiser hochbeliebte Beamte schon im letzten Jahre des Königs Herodes in Syrien Amtsgeschäfte ausgeübt (Tac. ann. 3, 48).

Das Geburtsdatum des hl. Lukas ist mit anderen gelegentlichen Notizen (Luk. 1, 5; Matth. 2, 1) ein Beweis, daß Jesus 5—8 Jahre vor unserer heutigen dionysischen Ära geboren worden ist. Eine Mythisierung der Michäasprophetie (Mich. 5, 2) kann das lukanische Ortsdatum nicht sein, weil Lukas und Matthäus unabhängig voneinander Bethlehem als Geburtsstadt einführen, obwohl doch Nazareth als die Vaterstadt und Heimat Jesu bezeugt ist. Wohl ist Bethlehem durch die ehrwürdigsten Erinnerungen aus Altisraels Heldenzeit geheiligt, das weltgeschichtliche Geheimnis der Geburt Jesu im Stalle, diese tiefe Prophetie auf das Leben Jesu, konnte erst die moderne Kritik als sagenhafte Verherrlichung des Davidssprossen ansprechen.

6. Die Hirten bei der Krippe (Luk. 2, 8—20).

Nach einem Grundgesetz des messianischen Lebens Jesu finden wir neben der armseligen Krippe die Engelsoffenbarung, die den Hirten auf Bethlehems Fluren einen Messias, in Windeln gewickelt und in der Krippe liegend, verkündigt. Aber neben den Offenbarungsengel trat als Zeugin eine himmlische Heerschar und ihr Gesang klingt wie die Lösung der tiefsten Fragen des Menschenherzens: Gott dem Herrn wird dieses Kind die Verherrlichung, den Gott wohlgefälligen Menschen der Friede, das Heil sein.

Sehnsuchtsvoll eilen die Hirten zur Krippe, auch für Maria bringen diese ersten Evangelisten an Israel eine Enthüllung des anscheinend unerträglichen Geheimnisses der Krippe (Luk. 2, 19).

7. Die Beschneidung und Darstellung Jesu (Luk. 2, 21—39).

Obwohl persönlich sündelos, wollte Jesus das Zeichen des mosaischen Bundes, die Beschneidung auf sich nehmen. Auch Maria stellte sich unter das Gesetz. Sie opferte nach Ablauf der vierzigtägigen Reinigungszeit ihren Erstgeborenen im Tempel zu Jerusalem auf und brachte das vorgeschriebene Reinigungs- und Darstellungsopfer dar. Dieser Selbsterniedrigung Jesu und Mariä stellt Lukas den Prophetengruß des Simeon und der Anna gegenüber. Simeon preist das Gotteskind als die Erwartung seines Volkes, als das Heil der Heidenwelt, aber auch als das Zeichen des Widerspruchs. Selbst Maria wird in das wechselvolle Geschick ihres Kindes hineinverflochten werden.

8. Die Weisen aus dem Morgenland (Matth. 2, 1—12).

Nach einer Sonderüberlieferung berichtet Matthäus, daß die heilige Familie nach der Geburt des göttlichen Kindes den Besuch der Weisen aus dem Morgenland empfing und erst auf dem Umweg über Ägypten nach Nazareth zurückkehrte (Matth. 2, 23).

Die Weisen werden Angehörige einer im damaligen Partherreich hochverehrten Priesterkaste gewesen sein, die sich wie die geistesverwandten Chaldäer viel mit Astrologie und Astronomie befaßten.

Wohl war damals, wie Keilinschriften und abendländische Autoren (Virgil, Sueton, Tacitus) berichten, der Glaube an einen in Judäa aufstehenden König weit verbreitet, aber nach dem Wortlaut des Evangeliums sollte ein Wunderstern die Magier von der wirklichen Ankunft des Messias der Juden unterrichten.

Da die Bileamsweissagung erst in nachchristlicher Zeit auf den Stern der Weisen bezogen wurde, kann die Magiergeschichte nicht eine mythische Übertragung jener Prophetenstelle auf die Geschichte Jesu sein. Es lassen sich sodann auch die mit der Magiergeschichte eng verflochtenen Erzählungen von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten und vom bethlehemitischen Kindermord nicht auf alttestamentliche Motive zurückführen.

9. Die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr nach Nazareth (Matth. 2, 13—23).

Zur Huldigung der Magier, dieser Erstlinge aus der Heidenwelt, tritt in Gegensatz die Vertreibung des Jesuskindes aus Israel.

Kaum war das Kind geborgen, da drangen die von Herodes gedungenen Meuchelmörder in Bethlehem ein. Allerdings weiß die Profangeschichte, außer einer Andeutung bei Makrobius, nichts von dieser Bluttat, deren wahrer Charakter der Öffentlichkeit ja auch nicht bekannt werden durfte.

Sinnvoll verdolmetscht der Evangelist den Jammer der Mütter mit der Totenklage, die nach der Vision des Jeremias Rachel, die Ahnfrau der Stämme Ephraim und Benjamin, bei der Wegführung Israels in die Gefangenschaft erhoben hat. Nach Gottes Fügung siedelte die heilige Familie nach dem Tode des Herodes nicht nach Judäa, sondern nach Nazareth über. Jesus sollte ein Nazarener, d. h. wohl ein Jessesproß (Is. 11, 1) genannt werden.

10. Aus der Jugendzeit Jesu (Luk. 2, 40—52).

Während des Stillebens Jesu in Nazareth sollte die verborgene Herrlichkeit des kommenden Messias blitzartig hervorleuchten, als der früh entwickelte Knabe bei einem Tempelbesuch in Jerusalem inmitten der Gesetzeslehrer Rede und Antwort stand. Die Geschichtlichkeit dieser Verherrlichungsszene ist verbürgt durch die Schwierigkeiten, welche sie umgeben, so die Sorglosigkeit der Eltern, die Betroffenheit der Mutter. Jesu Geistesleben beleuchtet hell sein damaliges Wort: Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist? So konnte nur sträflicher Hochmut oder einzigartiges Gemeinschaftsleben mit dem Vater sprechen. Und doch verlief seine Entwickelung unter natürlichen Bedingungen (Luk. 2, 40. 51 f.). Aber Jesus hat keine Schulen genossen (Joh. 7, 8; Mark. 6, 2). Die Quellen seines religiösen Lebens flossen in ihm selbst und wurden genährt im vertrauten Umgang mit der alttestamentlichen Offenbarung. Sein Beruf, der Messias seines Volkes zu werden, erwuchs ihm nicht aus dem politisch-sozialen Elend des Volkes, sondern aus der Erwählung Gottes. Der Ruf zum Antritt seines messianischen Wirkens knüpfte sich an das Auftreten des Täufers Johannes.

Das öffentliche Leben Jesu.

I. Das Frührot des messianischen Wirkens Jesu in Judäa, Samaria und Galiläa (Matth. 3, 1—4, 11 und Parallelen; Joh. 1, 19—4).

1. Der Prophet am Jordan (Matth. 3, 1—17; Mark. 1, 2—8; Luk. 3, 1—18).

Als Wegbereiter des Messias trat im 15. Jahre des Kaisers Tiberius des Zacharias Sohn Johannes in der südlichen Jordanssteppe auf.

Da in der letzten Zeit als Todesjahr Jesu das Jahr 30 (783 ab urbe c.) galt und das 15. Regierungsjahr des Tiberius vom 19. August 28 bis 19. August 29 läuft, so berechnen die Vertreter der Einjahrhypothese die Dauer des öffentlichen Auftretens Jesu auf das Jahr 29 auf 30. Die vorab auf das Johannesevangelium sich stützende Theorie einer mehrjährigen Wirksamkeit Jesu rechnet die für die Jahre 11/12 bezeugte Mitregentschaft des Tiberius in seine Regierungsjahre hinein oder sie läßt das 15. Regierungsjahr des Tiberius nach der Konsular-Ära mit dem Anfang des Jahres 28 beginnen. Das neueste wieder vertretene Datum des Todes Jesu 32 oder 33 (J. Sickenberger, Bach) gestattet eine Ausdehnung des Lebens Jesu auf die Jahre 29—32 (33).

Schon durch seine rauhe Prophetentracht, noch eindringlicher durch seine Bußpredigt, seine Standeslehre (Luk.) und durch eine die sittliche Umwandlung äußerlich darstellende Bußtaufe malte Johannes das Zorngericht der messianischen Königsherrschaft und die Heilshoffnung den zahlreich herbeiströmenden Volksscharen vor die Augen.

2. Die Taufe Jesu im Jordan (Matth. 3, 13-17; Mark. 1, 9-11; Luk. 3, 21-22).

Im Kreise der Taufgesinnten erschien auch Jesus von Nazareth, den der Täufer, trotz aller verwandtschaftlichen Beziehungen, vor der Wassertaufe noch nicht als Messias erkannt hatte (Joh. 1, 33).

Der evangelische Bericht über das Taufgespräch zwischen Jesus und dem Täufer, wie über den Taufvorgang selbst trägt den Stempel der Echtheit in der Schwierigkeit, wie der sündenreine Gottessohn die Wasser- und die Geistestaufe empfangen konnte. Es ist herrschende Auffassung bei den positiven Exegeten, daß die Tauferscheinungen nicht bloß visionären, wenn auch gottgewirkten Charakters waren. Namentlich Lukas (3, 22) betont die sichtbare Wahrnehmbarkeit der in Taubengestalt erfolgenden Geistesherabkunft. Nach den kirchlichen Auslegern bedeutete die Geistessalbung eine Berufsausrüstung der menschlichen Natur Jesu, ja bloß die äußere Darstellung der Geistesfülle des Messias.

3. Versuchung und Bewährung Jesu (Matth. 4, 1-11; Mark. 1, 12-13; Luk. 4, 1-13).

Nach der Taufe suchte der geistesgesalbte Messias die Wüste, nach der Tradition die Gegend nordwestlich von Jericho (Quarantania), auf, um sich für seinen hohen Beruf durch Fasten und Selbstüberwindung zu stählen. Es ist nicht sinnvolle Bildersprache, sondern nach katholischer Auffassung hat damals des Satans persönliche Macht den Herrn versucht. Doch will im Detail auch Lukas die Vorspiegelung des Satansreiches bildlich gefaßt wissen. Der erste Sturm galt dem hungernden Messias, er solle doch seine Wundermacht gebrauchen. Allein Jesus betont den höheren Beruf und sein Gottvertrauen. Gerade dieses felsenfeste Vertrauen sollte jetzt

Jesus versuchen, Gottes Wunderschutz herauszufordern. Doch der Herr lebt in der Schrift, die jede Vermessenheit rügt.

Aber wenn sich der Herr um den Preis des Satansdienstes in das irdisch-messianische Königtum hineinfände, dann wäre alle Not vorbei. In seinen tiefsten Tiefen getroffen, treibt der Heiland den Versucher in die Flucht. Und Natur und Engelwelt dient dem Gottesstreiter.

4. Das große Täuferzeugnis (Joh. 1, 19—34).

In bestimmter zeitlicher und örtlicher Fixierung führt uns der vierte Evangelist zuerst ein Zeugnis des Täufers über Jesus aus Anlaß einer Gesandtschaft des Synedriums vor. Als dann der Herr nach dem Versuchungskampf wieder vor dem Täufer erschien, traten diesem noch deutlicher die feineren Linien des isajanischen Messiasbildes in Jesus, dem Gotteslamm, das der Welt Sünden hinwegnimmt, in die Augen.

5. Die ersten Jünger Jesu (Joh. 1, 35—51).

Auf das laute Zeugnis des Täufers hin folgten dem Messias voll zarter Scheu zwei Johannesjünger, Andreas und der Evangelist, der mit seltener Anschaulichkeit die seligen Stunden dieses Zusammentreffens bucht. In übergroßem Glück führen die beiden auch ihre Brüder, darunter Simon, Sohn des Johannes, den künftigen Petrus, zu Jesus. Durch die stille Macht seiner Persönlichkeit fesselt der Herr auch Philippus und Nathanael (Bartholomäus) an sich. Dieser erste persönliche Anschluß der Jünger im Glauben an Jesus bereitet die zweite synoptische Berufung zur ständigen Nachfolge vor (Mark. 1, 16 ff. mit Parall.).

6. Das Weinwunder zu Kana (Joh. 2, 1—11).

Noch an der Grenzscheide des verborgenen und öffentlichen Lebens Jesu steht das erste Wunder des Herrn auf der Hochzeit zu Kana, dem traditionellen Kefr-Kenna, dem Cana el Dschelil der Kritik.

Bedeutsam wies damals der Heiland die für die verwandten Brautleute eintretende Mutter ab. Sein irdisch-menschliches Verhältnis darf nicht Einfluß haben auf seine messianische Wirksamkeit, deren Zeitpunkt der himmlische Vater bestimmt hat. Aber diese Stunde kam. Der Herr verwandelte das Wasser von sechs steinernen Krügen, deren jeder 2—3 Maß (à 40 Liter) hielt, wunderbar in Wein.

Vor dem hohen Zweck dieses Wunders, das die Jünger im Glauben an Jesus stärken sollte, verblassen die lächerlichen Deutungen des Rationalismus, etwa eines Paulus: der den Frohsinn fördernde Messias hätte mitgebrachten Wein in Wassergefäße gießen lassen. Es fand auch damals nicht eine bloße Akzidenzverwandlung oder ein beschleunigter Naturprozeß statt, sondern eine wirkliche göttliche Kraftwirkung.

7. Die erste Jerusalemreise des Messias (Joh. 2, 12 f.).

Von Kana zog Jesus mit seiner Mutter und seinen Verwandten, wohl aus Rücksicht auf Petrus und die Zebedaiden, nach Kapharnaum, das heutige Tell Hum am Genesarethsee und nach Jerusalem. Wenn die Synoptiker nur von der letzten Passahreise Jesu ausdrücklich berichten, so deuten sie doch auch wiederholt an, daß der Herr schon früher in Jerusalem aufgetreten ist (Matth. 23, 37; Mark. 14, 14 usw.). Johannes verlegt allerdings den Schwerpunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Jerusalem und Judäa, weil er den großen Entscheidungskampf in der Hauptstadt schildern wollte. Es liegt auch in den jüdisch-theokratischen Verhältnissen begründet, daß der Heiland zuerst im Mittelpunkt des israelitischen Volkslebens, am Sitze der Hierarchie, auftreten wollte.

8. Die Tempelreinigung (Joh. 2, 14—25).

Der Herr kam in seinen Tempel (Mal. 3, 1), um die Entweihung des Heiligtums zu strafen und ein Zeichen der Buße aufzurichten. Als die Hierarchen, verblüfft durch das Zürnen des Eiferers, ein sein Vorgehen legitimierendes Wunderzeichen forderten, antwortet Jesus mit einem tiefsinnigen Rätselwort: Die Hierarchen sollen nur fürderhin die Theokratie durch unheiliges Markttreiben vergiften lassen, der Messias selbst wird an Stelle des entweihten Tempels ein neues Gottesreich, das nicht mit Händen gemacht, errichten (Mark. 14, 58). Nach der ausdrücklichen Deutung des hl. Johannes verkündigte jenes Wort, das auf den von den Juden zerstörten, aber in drei Tagen wiedererweckten Leib des Herrn hinwies, in dunkelster Rede auch bereits den Tod und die Auferstehung Jesu.

Da der Unglaube höhnt: 46 Jahre — seit 734/5 ab urbe c. — sei an diesem (herodianischen) Tempel gebaut worden, so stehen wir hier Ostern 28 unserer Zeitrechnung.

9. Jesus und Nikodemus (Joh. 3, 1—21).

Dem Wunderglauben des jerusalemischen Volkes, der kein persönliches Verhältnis zu Jesus reifen ließ, stellt der Evan-

gelist den Halbglauben des Nikodemus entgegen, der sich unter Jesu Einwirkung zum vollen Glauben entwickelte.

In einem Nachtgespräch mit diesem Hohenratsmitglied und gelehrten Pharisäer enthüllte der Herr zuerst in einer Wechselrede, dann in einem Monolog (V. 10 ff.) die innere Grundlegung des Gottesreiches. Nicht die gesetzliche Frömmigkeit, nicht die Abrahamskindschaft, sondern die Wiedergeburt aus Wasser und dem hl. Geist bringt das Heil. Hatte noch der Täufer messianisches Gericht und messianische Reichserrichtung zusammen geschaut, so verkündigt Jesus, daß es im Rat der ewigen Liebe beschlossen ward, zunächst nicht zu richten, sondern zu retten. Aber der Mensch müsse den Weg des Glaubensgehorsams wandeln. Bei dem, der sich gegen das in Christo erschienene Licht versperrt, vollziehe sich das Selbstgericht des Unglaubens, der im Grunde in der Sünde wurzele.

Selbst konservative Exegeten sehen in den mit V. 13 oder 16 (19) anhebenden Ausführungen Reflexionen des aus dem Geiste Jesu sprechenden Evangelisten. Vielleicht hat Johannes in dieser Rede die jerusalemische Lehrtätigkeit Jesu programmatisch skizzieren wollen.

10. Die Taufwirksamkeit Jesu; das Testament des Täufers (Joh. 3, 22—36).

Von Jerusalem begab sich der Heiland in die judäische Landschaft, um hier eine Vorbereitungstaufe durch seine Jünger (4, 2) spenden zu lassen.

Da auch der Täufer in der Gegend von Änon bei Salim (Skythopolis) seine Taufwirksamkeit fortsetzte, entstand zwischen einem Juden und den Johannesjüngern über den Wert und Erfolg der Taufe Jesu Streit. Eifersüchtig auf den Ruf des Heilandes eilen die Johannesjünger klagend zu ihrem Meister. Aber neidlos sieht der Vorläufer des Herrn vor der aufgehenden Sonne seinen Stern erblassen. Der Erfolg Jesu stamme vom Himmel. Jesus sei der Bräutigam der Volksgemeinde, er, Johannes, der Brautwerber, der sich freue über des Bräutigams Jubel.

So wird die steinerne Gestalt des Wüstenpredigers unter Jesu lindem Einfluß weich und mild.

In einem anderen Gedankengang (V. 31—36) bedauert der Täufer noch, daß leider nur wenige das Zeugnis Jesu, des vollkommensten Organs der göttlichen Offenbarung, annehmen wollen.

11. Jesus und die Samariterin (Joh. 4, 1—26).

In einer anmutigen Episode veranschaulicht der Evangelist die weise Führung einer Samariterin zum Messiasglauben durch Jesus.

Als der Herr am altheiligen Jakobsbrunnen unweit der Stadt Sychar (Askar) ausruhte, kam um die Mittagszeit eine Samariterin zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen. Um ein religiöses Bedürfnis in ihr zu wecken, bittet sie der Meister um einen Trunk Wassers und weist sie unter dem Bild des lebendigen Wassers hin auf das messianische Heilsgut. Als die Frau gegen alle Vorstellungen Jesu taub blieb, weckte er ihr Schuldgefühl. Die Samariterin, die in wilder Ehe lebte, solle ihren Mann rufen. In brennendem Schamgefühl sucht die Getroffene auszuweichen und bittet den herzenskundigen Propheten um Auskunft, ob der wahre Kult an den Garizim oder an Sion geknüpft sei.

In hohem Gedankenflug führt jetzt der Heiland die Lauschende in die nahe Zukunft des Gottesreiches, der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

Als die Samariterin diese erhabenen Worte Jesu nicht fassen kann und sich des kommenden Messias (Thaheb) getröstet, offenbart sich der Meister dieser heilsbegierigen Seele als Messias.

12. **Die Bekehrung der Samariter** (Joh. 4, 27—42).

Als die Samariterin ihren Landsleuten die ihr gewordene Frohbotschaft verkündigte, eilten diese in wahrem Heilseifer zum Jakobsbrunnen. An diesen Glaubensempfänglichen Gottes Heilswerk zu erfüllen, ist dem Heiland *seine Speise*, wie er zu den Jüngern, die ihn auffordern zu essen, bemerkt. In den durch die grünen Felder herbeiströmenden Samaritern ist ihm ein schnittreifes Erntefeld erblüht, vier Monate vor der Fruchternte — Jesus weilte im Dezember oder Januar in Samaria. Aber freilich ihm ist nur die harte Sämannsarbeit, nicht die fröhliche Ernte beschieden. Die Jünger werden einst den Lohn und die Frucht der bevorstehenden Ernte genießen. Nur dieses Bruchstück aus den damaligen Tischreden Jesu hat uns der Evangelist aufbewahrt. Eindringlich schildert er dann Motiv und Inhalt des Samariterglaubens.

Wohl ist diese Geschichte ein Zukunftsbild gewesen, aber eine bloße Allegorie auf die Heidenbekehrung konnte das Mischvolk Samarias nicht darstellen. Als unerwartete, kaum zwei Tage dauernde Mission Jesu selbst steht diese Geschichte auch nicht in Widerspruch mit der Weisung des Herrn (Matth. 10, 5; 15, 24 ff.).

13. **Die Heilung des Sohnes des Königlichen** (Joh. 4, 43—54).

Beim Aufbruch von Samaria nach Galiläa erfüllte den Herrn die wehmütige Stimmung, die er später (Matth. 13, 57) in die Worte kleidete: Kein Prophet hat Ehre in seiner Heimat.

Doch trat Jesus in Galiläa am Beispiel eines Beamten des Königs Herodes Antipas ein Wunderglaube entgegen, den der Heiland zum Glauben an das bloße Wort des Messias überführen konnte. Der Königliche hatte, von Not getrieben, Jesus um Hilfe für sein todkrankes Kind angerufen, aber der Herr wies ihn schroff ab. Erst als der Beamte in Demut und Geduld seine Bitte erneuerte, erhält er Erfüllung seines Begehrens. Jesus wirkte sogar in die Ferne, wodurch jede natürliche Erklärung des Wunders ausgeschlossen ist.

Verwandt, aber nicht identisch mit unserer Heilungsgeschichte ist diejenige vom Hauptmannsknechte (Matth. 8, 5 ff. mit Parall.).

II. Die galiläische Reichspredigt.

Wie Johannes (4, 54) anzudeuten scheint, sollte dem Rückzug Jesu nach Galiläa alsbald eine reich gesegnete Wirksamkeit folgen. Das dunkle Zeichen, das zur Eröffnung dieser galiläischen Reichspredigt führte, war nach den Synoptikern **die Verhaftung des Täufers** (Matth. 4, 12; Parall.). Als Herodes Antipas seine erste Gemahlin, die Tochter des Araberkönigs Aretas verstieß und die leidenschaftliche Frau seines in Jerusalem als Privatmann lebenden Halbbruders Philippus gegen alle jüdische Rechtssitte in sein Haus heimführte, trat der Täufer diesem öffentlichen Ärgernis entgegen, mußte aber seinen Freimut auf der uneinnehmbaren Feste Machärus im Ostjordanland büßen.

Das Hauptthema der nun anhebenden Predigt Jesu war die Frohbotschaft vom **Gottesreiche** (Matth. 4, 23; 11, 5 ff.; Parall.). Im Sinne der alttestamentlichen Offenbarung ist darunter ein Reich zu verstehen, dessen höchster König und Herr Gott selbst, dessen einziges Gesetz sein heiliger Wille ist. Dieses Gottesreich hat sich jetzt genaht, verkündigte Jesus. Bedingung des Eintrittes ist die Sinnesänderung und der Glaube an den Messias.

Wohl liegt der Schwerpunkt dieses an den Menschenwillen gebundenen Reiches in der **Zukunft**, im Jenseits, aber schon in der **Gegenwart**, im Diesseits verwirklicht sich dieses Reich bei allen Menschen, in denen Gottes Wille zur vollen Herrschaft gelangt. Es ist Jesu höchste Lebensaufgabe, diese geistige Gottesherrschaft im Herzen und Willen des Volkes aufzurichten. All der von den Propheten und noch mehr vom Volk erwartete soziale und politisch-nationale Segen tritt hinter dem sittlich-religiösen

Ideal zurück. Diesem Reichsideal entspricht auch die messianische Selbstoffenbarung: Nicht als Kronprätendent, sondern als Menschensohn, der das unstillbare Verlangen nach geistigen Gütern wecken und befriedigen sollte, ist Jesus öffentlich aufgetreten. Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu wird schon in der ersten Zeit der galiläischen Epoche Kapharnaum und Umgebung. Näheres: Bartmann, Das Reich Gottes (1912).

Wir wollen jetzt die verschiedenen Seiten der Reichsverkündigung an der Hand der hier, wie schon bemerkt, sachliche Ordnung befolgenden Synoptiker: Matthäus—Markus-Lukas Revue passieren lassen.

1. Die Berufung der ersten Jünger am See Genesareth (Matth. 4, 18—22; Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 1—11).

In beinah wörtlicher Übereinstimmung erzählen uns die beiden ältesten Synoptiker, daß Jesus gleich nach der Eröffnung seiner galiläischen Predigt die beiden Apostelpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes zur bleibenden Nachfolge bewogen hat. Diese Szene am See Genesareth muß die Kritik, die den Johannesbericht verwirft und Markus die Priorität zuschreibt, für einen Mythus halten, so wenig ist diese Berufung psychologisch motiviert.

Die Lukaserzählung, welche Petrus und seinen wunderbaren Fischfang in den Mittelpunkt rückt, wird selbst von kirchlichen Exegeten für eine Parallele angesehen.

In den vier erstberufenen Aposteln tauchen die Grundpfeiler der irdischen Organisation des Gottesreiches, der Kirche, auf. Arme, schlichte, aber ehrliche und unabhängige, an Entsagung und Opfer gewöhnte Fischer sollen die Reichsherolde des Messias werden.

2. Eine Synagogenpredigt in Nazareth (Luk. 4, 16—30).

An die Spitze seines Berichtes über die galiläische Predigt stellt Lukas eine Synagogenpredigt Jesu in Nazareth, die nach Matthäus (13, 54 ff.) und Markus (6, 1 ff.), auch nach Andeutungen im Lukasbericht selbst, erst später stattfinden konnte.

Der jüdische Sabbathsgottesdienst in den seit dem Exil entstandenen Synagogen bot dem Herrn, wie jedem Gesetzeskundigen, Gelegenheit, nach Verlesung der Tagesperikope die Erklärung derselben zu übernehmen. Gespannt lauschten die Nazarethaner den anmutigen Worten, als der große Landsmann das rührende Bild des isajanischen Gottesknechtes vor ihren Augen entrollte. Wie erstaunten sie aber, als Jesus sich selbst

als die Erfüllung der Isaiasprophetie verkündigte. Der arme Josephsohn der Messias? Das konnten sie um so weniger glauben, als Jesus ihre Wundersucht nicht befriedigte. Der Sturm brach los, als der Heiland sich mit dem Prophetenlos des Elias und Elisäus, die nur in der Fremde Glauben fanden, tröstete. Als aber die Ergrimmten Jesus den Bergesabhang hinabstürzen wollten, bahnte er sich wunderbar eine Gasse durch die Wütenden.

3. Eine Teufelaustreibung in der Synagoge zu Kapharnaum (Mark. 1, 21—28; Luk. 4, 31—37).

Nach Markus trat Jesus zuerst in der Synagoge zu Kapharnaum auf und erregte großes Aufsehen. Am meisten staunte man über die Austreibung eines bösen Geistes, der in jener Versammlung laut aufschrie und auf ein bloßes Wort des Herrn hin unter gewaltigen Zuckungen des armen Opfers entwich.

Auf positivem Standpunkt muß die Realität der in den Evangelien bezeugten Besessenheit festgehalten werden. Im Grunde erscheint die Besessenheit als außerordentliche Steigerung der Sündhaftigkeit und teuflischen Beeinflussung (Matth. 12).

Wenn in den Evangelien psychische und physische Krankheitszustände mit der Besessenheit zusammenhängen, so weist das auf die Wechselwirkung von Sünde und Krankheit hin (Matth. 9, 2; Joh. 5, 4). Aber deshalb fallen Besessenheit und etwa Geisteskrankheit im Sinne des Unglaubens nicht zusammen; die Urkunden unterscheiden auch durchaus zwischen Krankheit und Besessenheit. Wären in den Evangelien Krankheit und Besessenheit identisch, dann bliebe das bekannte Doppelleben der Besessenen, die Jesus bald aufsuchen, bald sich seiner erwehren, unerklärlich, nicht minder wären die Messiasanrufungen derselben auffällig. Es ist nach Ausweis der Evangelien Tatsache, daß zur Zeit Christi besonders das von allen Heils- und Lebenskräften verlassene Schicksalsland Palästina den besten Nährboden für jene Besessenheitszustände darbot. Wieviel freilich von dem damals im Heidentum grassierenden Besessenheitswahn bloß zeitgeschichtliche Form natürlich-pathologischer Erscheinungen gewesen ist, läßt sich nicht mehr sicherstellen. Die Realität der evangelischen Tatsachen bliebe selbst dann gewahrt, wenn die heiligen Schriftsteller wie in anderen naturwissenschaftlichen Fragen auch hier als Kinder ihrer Zeit sprächen und schrieben. So bleibt es auch sicher, daß der Herr auf wunderbare Weise, in der Kraft des Gottesgeistes, die Besessenen geheilt hat (Matth. 12, 28). Eine natürlich-psychologische Vermittelung wäre ja auch bei Geistesstörungen und organischen Krankheiten unmöglich.

4. In Simons Hause (Matth. 8, 14—17; Mark. 1, 29—34; Luk. 4, 38—41).

Ein Momentbild der Heiltätigkeit des Messias! Jesus verläßt die Synagoge, tritt in Petri Haus und heilt seine kranke Schwiegermutter. Am Abend machte der Herr zahlreiche Kranke gesund, die vor Simons Haus gebracht worden waren.

Einer psychologischen Vermittelung der Heilwunder Jesu spotten namentlich seine durch Fernwirkung erzielten Heilungen. Der von Jesus geforderte Glaube konnte nicht Träger dieser Heilkraft sein, weil solche Kuren auch mißglückte Versuche aufgewiesen hätten und Jesus auch nicht immer den Glauben der Kranken, sondern auch den der um Genesung flehenden Angehörigen oder Nahestehenden forderte (Matth. 8, 13; 9, 2 u. a.). Jener Glaube konnte nur als religiöse Bedingung der Heilung in Betracht kommen. Die Handauflegung und die gelegentlich angewandten äußeren Heilmittel waren schon ihrer Natur nach keine therapeutischen Heilfaktoren.

5. Jesu Volkspredigten in Galiläa (Matth. 4, 13—17; Mark. 1, 35—39).

Kapharnaum war wohl Hauptstätte der Wirksamkeit, aber nicht bleibende Wohnstätte Jesu. Wieder schildert uns Markus anschaulich, wie Jesus seine Wanderungen auf das Nordwestgelände des Sees Genesareth, die reizvollste Gegend des Heiligen Landes, ausdehnte. Mit jedem Tage wuchs die Begeisterung, der Zudrang des Volkes. Jesus predigte am Seeufer, von einer Fischerbarke aus. Der Frühling des messianischen Reiches war angebrochen.

Anders wie die mehr lehrhafte Synagogenrede bewegt sich die Volkspredigt Jesu in der Form der morgenländischen Spruchweisheit, zeigt weise Herablassung auf den Standpunkt der Zuhörer, liebt die volkstümliche, konkrete Ausdrucksweise des gemeinen Mannes und gipfelt in der symbolischen und parabolischen Deutung des Natur- und Menschenlebens, seiner Ordnung und Gesetze.

6. Die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8, 1-4; Mark. 1, 40-45; Luk. 5, 12-16).

Schon während seiner frühesten galiläischen Wirksamkeit heilte Jesus vom Aussatz, dieser ekelerregenden, ansteckenden Geißel des Morgenlandes. Wie mußte es auffallen, als der Messias den Aussätzigen berührte und durch ein Allmachtswort reinigte. Dann aber gab der Heiland dem Gesunden die Weisung, sich sofort der Kontrolle des jüdischen Priestertums (Lev. 13, 14) zu unterwerfen und kein Aufsehen zu erregen.

7. Die Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1—12; Parall.).

Eine ergreifende Szene unterbricht den Lehrvortrag Jesu in einem Hause zu Kapharnaum. Vier Männer versuchen einen Gichtbrüchigen durch das Gedränge zu Jesus zu bringen, sie

müssen die dünne Dachdecke des Hauses öffnen und so den Kranken vor die Füße des Heilandes hinablassen. Jesus belohnt das Vertrauen dieser Männer. Er spricht zum Kranken das auf Menschenlippen unerhörte Wort: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Die lauernden Pharisäer und Schriftgelehrten müssen in der wunderbaren Heilung des Gelähmten das Siegel der sündenvergebenden Gewalt des Menschensohnes sehen.

8. Jesus, der Zöllner- und Sünderfreund (Mark. 2, 13—17; Parall.).

Einen neuen Anstoß bereitete den Schriftgelehrten und Pharisäern der vertrauliche Verkehr Jesu mit den Sündern und den im Sinne der Juden ebenso tiefstehenden Zöllnern. Bei einem Gastmahl, das der soeben zum Jünger berufene Zöllner Levi-Matthäus dem Herrn gab, schlägt Jesus die hämischen Bemerkungen der Gegner nieder mit dem Gleichnisworte, nicht zu den Gesunden, zu den Kranken gehe der Arzt.

9. Jesus und die Fastenfrage (Mark. 2, 18—22; Parall.).

Wohl nach dem genannten Gastmahl fragten die jüdischen Gegner den Heiland, warum seine Jünger nicht die Fastenbräuche der Frommen im Lande mitmachen. Jesus entgegnete, so wenig die Freunde des Bräutigams bei der Hochzeit fasten, so wenig können seine Jünger beim Hochzeitsmahl des messianischen Freudenspenders trauern und fasten. Erst wenn der Bräutigam entschwunden ist, werden auch die Jünger in Trauer und Sehnsucht fasten. Im Gleichnis vom Tuchflecken und von den alten Schläuchen illustriert dann Jesus, wie der neue, von ihm gebrachte Geist unvereinbar sei mit den alten Formen der israelitischen Frömmigkeitsübung.

10. Jesus und die Sabbathfrage (Mark. 2, 23—3, 6; Parall.).

Frühzeitig mußte der Messias auch seine freiere Stellung zum Sabbathgesetz rechtfertigen. Nach seiner Verteidigung muß aus dem Wohlfahrtszweck des Sabbaths die rechte Erfüllung abgeleitet werden (V. 27 f.). Schon in der Erzählung vom Ährenraufen der Jünger hat Jesus sich auch auf das Prophetenwort berufen, daß Barmherzigkeit mehr gelte bei Gott als die gesetzlichen Opfer.

Auf der Höhe seines messianischen Bewußtseins erscheint der Herr angesichts der empörenden Verleugnung jedes natürlichen Gefühls in der Erzählung von der verdorrten Hand.

Als sich Jesus von den engherzigen Pharisäern wegwandte, huldigte ihm begeistert eine weither zusammengeströmte Volksmenge. Jesus heilte ihre Gebrechen, verbot aber die weitere Verbreitung seiner Wunderwirksamkeit. Der Herr wollte, wie Matthäus (12, 16 ff.) betont, in der Demut und Milde des isajanischen Gottesknechtes still wirken.

11. Die Bergpredigt (Matth. 5, 1—c. 8, 1; Luk. 6, 17—49).

Gegen den allmählich sich organisierenden Unglauben führte Jesus einen entscheidenden Gegenschlag in der Apostelwahl, welche den Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit einleitet, die Bergpredigt.

Während Lukas diese Predigt nur im Auszug mitteilt und die Feindesliebe als Hauptthema heraushebt, hat sie Matthäus in eine Art Programmrede über die neutestamentliche Gerechtigkeit umgearbeitet.

Die Bergpredigt nach Matthäus beginnt mit den sogenannten Makarismen, welche in kurzen, markigen Sätzen die Grundbedingungen des neuen Gottesreiches entwickeln. Sinnig schließt Matthäus an die Seligpreisungen die Spruchreihen über den Jüngerberuf an.

Im Körper der Rede nimmt Jesus Stellung zur alttestamentlichen Gesetzesauslegung und Gesetzeserfüllung.

Seine neue Gesetzesauffassung bringt der Messias in 2×3 Gesetzesworten zur Anschauung (5, 21—48). So hat z. B. das Alte Testament nur die Tatsünden des Mordes und Ehebruchs geahndet, Jesus verbietet auch die Zornesgesinnung und die unreine Begierde. Der damals viel mißbrauchte Eid soll im neutestamentlichen Gottesreiche, wo Wahrhaftigkeit und Treue herrschen, ganz wegfallen. Dem Wiedervergeltungsrecht der Alten stellt der Heiland duldende Sanftmut und opferbereiten Verzicht auf das Rechtsuchen entgegen. Als Gipfelpunkt der neutestamentlichen Gesetzesdeutung erscheint die schrankenlose Feindesliebe, die Quellpunkt und Vorbild in der allumfassenden Güte und Barmherzigkeit des himmlischen Vaters hat.

Nicht bloß in der Gesetzesauslegung, auch in der Gesetzeserfüllung stellt sich Jesus in Gegensatz zum Pharisäismus (Matth. 6, 1—18). Der Messias fordert Frömmigkeit des Herzens, die im Verborgenen wirkt und einzig Gottes Wohlgefallen im Auge behält.

Diese Betätigung der wahren Religiosität und Moralität illustriert der Heiland an den althergebrachten Tugendübungen des Almosengebens, Betens und Fastens. Die neue Gerechtigkeit

schließt auch das Sammeln irdischer Schätze und das übertriebene Sorgen aus. Wer vom pharisäischen Tugendstolz frei ist, hütet sich auch vor dem hochmütigen Richten des Nächsten. Die Polemik gegen die Pharisäer schließt mit der goldenen Regel, am eigenen Bedürfnis abzunehmen, was dem Nächsten zu gewähren ist.

Der Epilog der Bergpredigt besteht im wesentlichen aus einer Warnung vor den falschen Volksführern. Gipfelpunkt des Epilogs ist aber die herrliche Parabel vom Hausbau.

12. Die synoptischen Totenerweckungen.

Die allein von Lukas (7, 11—17) berichtete Auferweckung des Jünglings von Naim, einem Städtchen südöstlich von Nazareth, stellt den Unglauben in Galiläa vor einen der größten Machterweise des Messias.

Die Auferweckung des Jairustöchterleins (Mark. 5, 21 ff. mit Parall.) will Jesus angelegentlich geheim halten, um in der fortgeschrittenen Zeit des messianischen Lebens keine Äußerung des Volksenthusiasmus hervorzurufen. Auf dem Wege zu des Jairus Haus heilte Jesus eine blutflüssige Frau. Nach der genaueren Darstellung des Markus empfing Jairus die Botschaft vom Tode seiner Tochter erst auf dem Heimwege.

Deutlich setzt der Bericht den wirklichen Tod des Mädchens voraus. Wenn sich die Kritik an das doppelsinnige Wort des Heilandes klammert: das Mädchen ist nicht tot, es schläft nur, so wählte Jesus wohl absichtlich diesen Ausdruck, um Aufsehen zu vermeiden.

13. Die Botschaft des Täufers (Matth. 11, 2—19; Parall.).

Bezeichnend läßt Matthäus den Widerspruch gegen den Messias beginnen mit der Sendung zweier Johannesjünger, die den Heiland fragen sollten, ob er der Messias sei. Jesus weist die Abgesandten auf den schon von Isaias in Aussicht gestellten Tatbeweis seiner Messianität, auf seine Wunder und seine Volkswirksamkeit hin, macht aber mit einem Seitenblick auf den Täufer zugleich auch auf das Ärgernis seiner Erscheinung aufmerksam. Nach dem Abgang der Johannesjünger lenkte der Herr nochmals die Blicke auf den größten Propheten des Alten Testamentes, dem aber der letzte neutestamentliche Reichsgenosse vorangehe. In der Matthäusparallele eröffnet der Heiland auch einen düsteren Ausblick auf seine Zukunft. Wie am Täufer, so nehmen die Juden auch an seinem Tun Anstoß.

14. Jesus redet in Gleichnissen zum Volke (Matth. 13, 1—52; Parall.).

Eine deutliche Sprache reden die in dieser Zeit von Jesus vorgetragenen Gleichnisse, insbesondere das Sämannsgleichnis. Die große Wahrheit dieser sinnbildlichen Rede: der Erfolg aller Sämannsarbeit im Gottesreiche hängt von der Herzensbeschaffenheit der Reichsgenossen, nicht von der äußeren Machtentfaltung Gottes ab, vermag die große Menge nicht zu fassen, sie zeigt sich unempfänglich und verfällt deshalb dem göttlichen Verstockungsgericht; nur den Willigen, den Jüngern erklärt Jesus das Gleichnis näher.

Dem Sämannsgleichnis läßt Jesus nach Matthäus noch sechs Parabelreden folgen. Das Gleichnispaar vom „Schatz" und von der „Perle" verkündet das Gottesreich als das höchste Gut. In einem anderen Parabelpaare vom „Unkraut" und vom „Netz" zeigt Jesus, wie in der Entwickelung des Reiches sich echte und unechte Glieder zusammenfinden, wie aber das messianische Gericht bis zur Endvollendung vertagt wird. Das Senfkorngleichnis stellt neben die kleinen Anfänge die umfassendste Bestimmung des Gottesreiches, das Gleichnis vom Sauerteig hebt die bei aller Verborgenheit alles durchdringende Gotteskraft des Evangeliums hervor.

Markus trägt eine Parabeltrilogie vor, welche die Begründung, Entwickelung und Vollendung des Gottesreiches in den Gleichnissen vom Sämann, von der wachsenden Saat und vom Senfkörnlein vorführt.

Nach der Reihenfolge des Lukas, der nur das Sämannsgleichnis (K. 8, 1 ff.) berichtet, schloß sich an die Parabelrede die bei Matthäus und Markus in anderem Zusammenhang erwähnte Szene vom Zusammentreffen Jesu mit seiner Mutter und seinen Brüdern an. Der Messias verkündigt hier, daß seine wahren Blutsverwandten diejenigen sind, welche ihm in der Erfüllung des Willens Gottes nacheifern. Wohl zu unterscheiden von diesem Auftritt ist die Erzählung Mark. 3, 21: Die Angehörigen Jesu werden herbeigerufen, weil der Heiland in seiner grenzenlosen Berufshingabe außer sich geworden sei.

15. Die Stillung des Seesturmes (Matth. 8, 23—27; Parall.).

Als die Jünger auf einer Fahrt über den See Genesareth in äußerster Lebensgefahr den im Hinterteil des Schiffes schlafenden Herrn weckten, bändigte er durch ein Allmachtswort Wind und Wasserwogen. Bedeutsam verweist er aber den Geängstigten ihre Kleingläubigkeit. Jesus hatte einen stärkeren Glauben

von ihnen erwartet. Noch tiefer in die Erkenntnis seiner wunderbaren Persönlichkeit sollte die im Ostjordanland zu Gerasa (Gergesa) von Jesus bewirkte Teufelaustreibung einführen (Matth. 8, 27 ff.). Die drastische Schilderung dieses Vorganges, insbesondere die seltsame Szene mit der Schweineherde, wird geschichtlich gesichert durch das lokal-historische Kolorit der Erzählung, vor allem durch die enge Verknüpfung dieser Teufelaustreibung mit dem Angelpunkt dieser Geschichte, welche die totale Unempfänglichkeit der Gerasener, den ersten Fehlschlag im messianischen Wirken Jesu illustrieren soll.

16. Die Aussendung der Apostel (Matth. 10, 1—42; Parall.).

Die Frucht der bisherigen Jüngerschulung stellt die Aussendung und Instruktion der Apostel dar. In dem ausführlichen Lehrstück des Matthäus grenzt der Heiland das Arbeitsfeld ab, skizziert kurz den Inhalt der Predigt, normiert die Ausrüstung der Apostel, beschreibt ihre Taktik und einläßlich die Schwierigkeiten und Opfer der Mission.

17. Die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken in Jerusalem (Joh. 5).

In die galiläische Wirksamkeit Jesu fällt auch die wunderbare Heilung eines bereits 38 Jahre gichtleidenden Kranken am Teiche Bethesda in Jerusalem. Da es aber Sabbath war, als Jesus die Heilung wirkte und den Brestaften sein Bett zu tragen hieß, mußte sich der Herr vor den Juden verantworten. Hatte der Messias bei den Synoptikern in ähnlichen Fällen sein Recht als Menschensohn, als Herr des Sabbaths geltend gemacht, so führte er jetzt seine Freiheit gegenüber dem Sabbathgesetz auf sein metaphysisches Verhältnis zum Vater zurück. Jesus steht zum Vater im Verhältnis wie der Abhängigkeit, so auch der Gleichheit des Wirkens. Im anderen Teil seiner großen Selbstbezeugungsrede führt Jesus seine Zeugen, vor allem den himmlischen Vater, für seine hohen Offenbarungen vor und deckt schließlich die Quelle des jüdischen Unglaubens, ihren Mangel an Liebe zu Gott, auf.

Das Fest Joh. 5, 1 wird bald als Passah (Irenäus), bald als Pfingsten (Chrysostomus, Cyrillus v. Alex.), bald als Laubhütten (Patrizi, Zahn), bald als Purim (neuere Exegeten) identifiziert.

18. Das tragische Ende des Täufers (Matth. 14, 6 ff.; Parall.).

Matthäus und Markus erzählen die Enthauptung des Täufers an einer Stelle, wo sie den gewaltigen Eindruck der Wirksamkeit Jesu und seiner auf die Mission gesandten Apostel schildern. Nach den Evangelien ist Johannes der Täufer aus persönlichen

Motiven verhaftet und hingerichtet worden. Herodias zitterte auch noch vor dem eingekerkerten Propheten. Die Kunde von dem schaurigen Ende des Vorläufers und die Rückkehr der Jünger von der Mission bestimmte den Heiland, zu einiger Sammlung und Erholung wie zum Schutz vor dem bereits argwöhnisch gewordenen Tetrarchen von weiterer Wirksamkeit vorerst abzusehen und über den See ins Gebiet des Tetrarchen Philippus, in die Gegend von Bethsaida-Julias, zu fahren.

III. Die große Wende in der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

Konflikte mit den Hierarchen, mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, Unempfänglichkeit des Volkes hatten schon wiederholt tiefe Schatten in die frische, frohe galiläische Volkspredigt Jesu fallen lassen. Jetzt zeigt sich der Heiland bei der wunderbaren Speisung auf den Höhen von Bethsaida-Julias, wo sich wider Erwarten eine große Volksmenge um ihn geschart hatte, in gewaltiger messianischer Tatensprache als Spender alles Segens im Leiblichen wie im Geistigen (Joh. 6, 1 ff; synoptische Parall.). Die Volksmassen wollen in leicht entzündlicher Begeisterung den Herrn zum messianischen König proklamieren. Aber Jesus lehnte schroff dieses neue Zerrbild des Gottesreiches ab, nötigte seine Jünger, die vielleicht dem Sturm der Volksbewegung nicht hätten widerstehen können, ihm nach Bethsaida (Mark. 6, 45) vorauszufahren, zunächst aber bis gegen Abend am Ufer auf ihn zu warten, und entwich dann selbst, nachdem er das rettungslos dem irdischen Messiasideal verfallene Volk entlassen, tief ins Gebirge. Eine entscheidungsvolle Stunde war gekommen. Jesu Weigerung mußte ihm die Gunst des Volkes rauben und der Abfall des Volkes war sein irdischer Untergang. Im Gebete rang der Herr um die Kraft, seine gottmenschliche Aufgabe zu erfüllen, im Tode sich hinzugeben, im eucharistischen Geheimnis sein großes Liebesopfer über alle Zeiten und Räume hinaus flüssig zu machen.

Als es bereits tief dunkel geworden, bestiegen die Jünger das Schiff, um ans andere Ufer hinüberzufahren. Ein gewaltiger Sturm hielt sie aber mitten auf dem See fest, da erschien ihnen als Retter der seewandelnde Meister und brachte ihr Schifflein an das Gestade. Christus gebietet Wind und Wellen, Christus hat, dahin zielt wohl der sinnige vierte Evangelist, auch Gewalt über seinen Leib, er kann ihn in verklärter Existenzweise zum Genusse hingeben.

Die große kapharnaitische Rede (Joh. 6, 22—72) stellt das Volk, das nach langem Suchen den Meister endlich in seiner Stadt wiedergefunden hatte, vor diese Vergeistigung des Messiasideales und damit vor eine neue Entscheidung. Die ganze Rede geht auf die heilige Eucharistie, wenn auch in dreifacher Stufenfolge. Zunächst (V. 25—34) weist Jesus die wunderbar Gespeisten von der irdischen Speise auf eine unvergängliche Seelenspeise hin. Ihn selbst, den Spender dieser Seelenspeise, habe der Vater mit göttlicher Macht und Wesenheit ausgerüstet.

Dann aber verkündigt Jesus sich selbst als das wahre Himmelsbrot zum Heile der Welt. Und schließlich identifiziert er das wahre Himmelsbrot mit seinem Fleisch und Blut.

Die Juden ahnten, was Jesus versprach. Sie stritten sich lebhaft, wie Jesus sein Fleisch ihnen zu essen geben könnte. Wohl beseitigt der Herr den Anstoß der Rede durch den Hinweis auf seine verklärte Existenzweise, er bekämpft auch die rohsinnliche Auffassung direkt (V. 64), hält aber in sechsfach verschiedenen Wendungen die wirkliche Realität seines eucharistischen Fleisches und Blutes aufrecht. Wer wollte deshalb die große Verheißung des Herrn im Sinne der meisten Protestanten als sinnvolle Bildersprache auffassen, als ob Jesus bloß forderte, man müsse ihn im Glauben sich aneignen? Dann wäre fürwahr unbegreiflich, warum angesichts der Festigkeit Jesu bis in den engeren Jüngerkreis hinein ein tiefer Riß entstand und viele nicht mehr mit ihm wandelten. Damals stellte der Herr selbst die Zwölf vor die Entscheidung und Petrus gelobte im Namen der Brüder unerschütterliche Treue. Im Sturme war die junge Kirche festgewurzelt. Doch verfolgen wir die weitere Entwickelung der Krisis, insbesondere das rastlose Wanderleben Jesu.

1. **Zusammenstoß Jesu mit dem Pharisäismus** (Matth. 15, 1—20; Parall.).

Seit dem großen Abfall des Volkes zog sich Jesus möglichst von der größeren Öffentlichkeit zurück und widmete sich zumeist dem Jüngerkreis.

Um so schroffer trat er gelegentlich den Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber, so gleich, als jene Gegner ihn fragten, warum seine Jünger die Reinigungssatzungen der Ältesten nicht beobachteten. So konservative Stellung der Messias gegen das Gesetz selbst einnahm, gegen die übertriebenen Satzungen der Rabbinen, welche bloß auf äußere levitische Reinigung abzielten und die wahre,

sittliche Reinheit erdrückten, mußte der Menschensohn einschreiten. In drastischer Popularität zeigt Jesus an dem Gleichniswort: Nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen . . . Was in den Mund eingeht, kommt in den Bauch . . ., daß das Grundprinzip aller Unreinheit die Sünde ist, der sündhafte Wille.

2. Aufbruch nach Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21—28; Parall.).

Der von seinem Volke verkannte Messias zog ins Heidenland. In wunderbarer Seelenführung läßt Jesus die Jünger erkennen, daß der Glaube selbst bergeshohe Hindernisse überwindet, daß gläubige Heiden die Segnungen des messianischen Heilsberufes erfahren.

3. Durch die Dekapolis an den See Genesareth.

Aus dem Gebiete von Tyrus und Sidon zog Jesus im weiten Bogen an der Nordgrenze des Heiligen Landes vorbei nach der Dekapolis, dem Zehnstädtebund im Norden und Osten Galiläas. Aus diesem Aufenthalt berichtet uns Markus die umständliche und feierliche Heilung eines Taubstummen (Mark. 7, 31—37).

Bald finden wir Jesus wieder auf der Ostseite des Sees Genesareth, etwas südlich vom Schauplatz der ersten Brotvermehrung. Eine hirtenlose Herde mit all ihren Nöten und Wünschen lagert sich zu seinen Füßen. Drei Tage harrt die Menge aus, Jesus wirkt ein zweites Wunder der Brotvermehrung (Matth. 15, 29—39; Parall.).

Eine Verdoppelung des ersten Wunderberichtes kann die Kritik nur annehmen, wenn sie den Evangelisten in einer rein äußeren Tatsache einen groben Selbstwiderspruch zumutet.

Vom Osten des Sees fuhr Jesus nach dem am Westufer liegenden Magedan (Matthäus) oder Dalmanutha (Markus). Den ein Zeichen am Himmel fordernden Pharisäern und Sadduzäern (Herodianern) stellt der Heiland das Zeichen des Jonas in Aussicht, warnt aber nachdrücklichst vor der Heuchelei der Gegner (Matth. 16, 1—12; Parall.). Ein Situationsbild aus dieser Zeit ist die von Markus berichtete Blindenheilung (Mark. 8, 22—26). In der Stille hilft der Messias jederzeit Menschenelend ab.

4. Der große Tag von Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13—20; Parall.).

Einen festen Punkt im Wanderleben, in der messianischen Jüngererziehung Jesu bildet das große Bekenntnis Petri zum

wahren Messias unweit Cäsarea Philippi, im Norden des Heiligen Landes. Auf Petrus, den Felsenmann, will der Heiland deshalb die neue, seit dem Abfall des Volkes immer deutlicher hervortretende, Messiasgemeinde gründen.

Der leuchtenden Helle dieses Tages sollten bald tiefe Schatten folgen. Noch am Abend desselben Tages begann der Heiland, den Jüngern das düstere Geheimnis seines Leidens- und Todesgeschickes unverhüllt zu verkünden.

Wohl verbindet Jesus mit der ersten Leidensprophetie auch den Hoffnungsschimmer der Auferstehung, aber alsbald sollten die Schatten noch tiefer fallen. Der Heiland stellte seinen Jüngern ein gleiches Leidensschicksal in Aussicht. Konnten die unverstandenen Weissagungen von Jesu Wiederkunft für jetzt Trost spenden?

5. Verklärung Jesu (Matth. 17, 1—9; Parall.).

Sechs Tage nach den bedeutungsvollen Vorgängen zu Cäsarea Philippi stellte Jesus auf dem traditionellen Tabor nach einsamem Gebete neben das Kreuz das Bild seiner himmlischen Verklärung. Der Messias, der sich soeben auf den Leidensweg gestellt, erscheint im Glanze der höchsten Gottesoffenbarung.

Die Geschichtlichkeit dieses Vorganges liegt, vom Petruszeugnis 2 Petr. 1, 16 ff. abgesehen, in der genauen zeitlichen und örtlichen Fixierung der Szene, in ihrer pragmatischen Verknüpfung mit einer Reihe von geschichtlichen Ereignissen. Schon der Wortlaut, noch mehr die Dreizahl der Zeugen schließt die Annahme, daß die Verklärungsszene ein rein geistiges, wenn auch gottgewirktes Anschauungsbild oder eine Vision gewesen wäre, aus.

Weisungen Jesu an die Vertrauten, bis zu seiner Auferstehung Stillschweigen über das Geschaute zu beobachten, Deutung der Elias-Erwartung der Juden, waren das Gesprächsthema beim Abstieg der kleinen Schar.

Als die am Fuße des Berges zurückgebliebenen Jünger an einem kranken Knaben, der an Fallsucht und dämonischer Besessenheit litt, vergebens ihre Heilkraft versuchten, zeigte Jesus an dem Beispiel des hilfesuchenden Vaters, wie der Glaube die Bedingung jeder Heilung sein müsse, wie aber das Heilcharisma durch Gebet und Fasten unterstützt werden muß.

6. Abschiedsreden Jesu in Kapharnaum.

Von seinen Wanderungen kehrte der Heiland nach Kapharnaum zurück. Einem kleinen Kreis von Anhängern daselbst wollte er sich auch jetzt nicht entziehen. Seine Hauptsorge galt freilich den Aposteln.

Von diesen letzten Reden Jesu in seiner Stadt hat uns namentlich Matthäus eine große Auslese aufbewahrt. Noch auf dem Weg sprach der Herr die zweite Leidensprophetie (Mark. 9, 30 ff.).

In die Zeit seiner Ankunft in Kapharnaum verlegt Matthäus die wohl nachträgliche Forderung der Tempelsteuer von Jesus. Obwohl sich der Heiland als Sohn Gottes grundsätzlich nicht für verpflichtet hielt, die Steuer zu entrichten, ließ er die zwei Doppeldrachmen für sich und Petrus von seinem Erstapostel wunderbar beschaffen.

In Kapharnaum überraschte Jesus die Jünger mit der Frage, warum sie sich auf dem Weg um den Vorrang im Gottesreich stritten. Tief hat sich die Erinnerung an die Mahnung Jesu zur Kindesdemut, zur Anspruchslosigkeit und Einfalt der evangelischen Überlieferung eingeprägt.

Sinnig hat hier Markus-Lukas die Mahnung zur Duldsamkeit gegen den im Namen Jesu Wirkenden, dem Jüngerkreis aber nicht zugehörigen Mann eingefügt. Die Unduldsamkeit hat wohl jenen Mann irre gemacht in seinem Glauben an Jesus, darum warnt Jesus vor dem Ärgernisgeben und geht dann über zum Ärgernisnehmen.

Im Fortgang der Ärgernisrede zeigt Jesus nach Matthäus, wie der Verführte oder Gefallene durch Zwiegespräch unter vier Augen, durch Vorhalt in Gegenwart zweier oder dreier Zeugen und schließlich vor der ganzen Gemeinde zur Umkehr bestimmt werden solle. Hartnäckige Unbußfertigkeit soll zur Ausschließung aus der Gemeinde führen. In innigem Zusammenhang mit der suchenden Sünderliebe redet Jesus auch von der vergebenden Liebe (Matth. 18, 21 ff.). Die Bereitwilligkeit zum Vergeben soll grenzenlos sein, wie der Herr an dem Gleichnis von den zwei Schuldnern illustriert.

7. Abschluß der galiläischen Volkswirksamkeit Jesu.

Während uns Matthäus und Markus nach dem Abschied von Kapharnaum in das Gebiet von Judäa und Peräa führen und dann sofort die letzte Passahreise Jesu beginnen lassen, hat der Heiland nach Johannes in der Zeit nach der galiläischen Krisis noch eine Reihe anderer Reisen gemacht (Joh. 7—12). Der dritte Evangelist scheint in seinem an die synoptische Wirksamkeit in Galiläa sich anschließenden großen Reisebericht (Luk. 9, 51—18, 30) zuerst die Reise Jesu zum Laubhüttenfest (Joh. 7)

zu berücksichtigen, läßt aber dann den Heiland noch auf der Neige dieses Reiseberichtes an der Grenzscheide von Samaria und Galiläa wandern (Luk. 17, 11).

Sicherlich führt Lukas über Matthäus und Markus hinaus und gewinnt eine Annäherung an Johannes, betrachtet aber wohl die ganze spätere Wirksamkeit Jesu als stetes Wanderleben außerhalb Galiläas, vorzugsweise in Judäa und Peräa, gleichsam als Fortsetzung des Wanderlebens Jesu nach der galiläischen Krisis.

Schärfer treten in diesem Sondergut des dritten Evangelisten die großen messianischen Gedanken von der Verwerfung des ungläubigen Israel, von der Auserwählung der Heiden hervor. Immer tiefer werden auch die Jünger, die messianische Sondergemeinde, in den neuen Geist des Evangeliums eingeführt (Luk. 9, 57 ff.). Der Kreis der Mitarbeiter Jesu erweitert sich, 72 Jünger erhalten Weisung für die Mission (10, 1 ff.). Wohl weckt ein Rückblick auf seine erfolglose Arbeit an den galiläischen Städten Korozain, Bethsaida, Kapharnaum schmerzliche Gedanken in Jesus (10, 13 ff.), aber die Erfolge der 72 lassen seine Seele aufjubeln im Hochgefühl seines messianischen Berufes an den Kleinen dieser Welt (10, 17 ff.).

Das Evangelium der Barmherzigkeit und Liebe des Herrn verkündigt das Gleichnis vom Samaritan (10, 25 ff.). Im trauten Freundeskreis zu Bethanien lernen wir verstehen, wie Jesus hören, ihm zu Füßen sitzen alles bedeutet, das eine Notwendige ist (10, 38 ff.). Die Jünger unterrichtet der Meister über das rechte Gebet, das Vaterunser, über die Notwendigkeit, die Kraft und Weise des Gebetes (11, 1 ff.).

Dann aber wendet sich der Herr mit Macht wider die Verleumdung, er treibe durch Beelzebub Teufel aus (11, 14 ff.), hält dem Volk seine Unbußfertigkeit und seinen Stumpfsinn vor und geht schonungslos gegen die heuchlerischen Pharisäer zu Gericht (11, 29 ff.).

Intime Jüngerreden handeln von der Berufswirksamkeit, von der eitlen Sorge um die irdischen Güter, von der Wachsamkeit (c. 12).

Die Bußpredigt an das Volk beleuchtet der Heiland durch das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (13, 1 ff.). Neue Sabbathskonflikte zeigen die Hierarchen in den Banden ihrer Gesetzlichkeit, während der Herr in den zwei Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig immer wieder die universelle Bestimmung seines Reiches geltend macht (13, 10 ff.).

Als die Pharisäer den Heiland durch eine List nach Jerusalem locken wollten, betont Jesus die Freiwilligkeit seines Todes, aber in Gedanken an das über die heilige Stadt hereinbrechende Strafgericht zerschmolz sein Herz in wehmütiger Klage (13, 31 ff.).

Hohe ideale Betrachtungen über das in ihm erschienene Gottesreich, dessen Fundament die Demut, dessen Bürger die reuigen Sünder und Zöllner und Samariter sind (14, 7 ff.), führen auf die Hochwarte der Lebensanschauung Jesu, von der aus alle Erdengüter, der Mammon der Ungerechtigkeit, in Nichts verschwimmen (16, 1 ff.).

IV. Der Entscheidungskampf in Jerusalem.

Galiläa und Judäa sind die beiden Arbeitsfelder Jesu Christi gewesen. In Galiläa hat der Herr das neue messianische Reich gegründet, das Gesetz des Neuen Bundes proklamiert und die Apostel zum Fundamente seiner Kirche auserwählt. In Judäa mußte sich der Herr vor den Hierarchen, den obersten Autoritäten der alttestamentlichen Theokratie verantworten. In Jerusalem mußte er kämpfen, leiden und sterben. Der letzten Passahreise Jesu schickt der vierte Evangelist die Laubhüttenfest- und die Tempelweihfestreise nach Jerusalem voraus. Mit diesen Reisen beginnt die judäisch-jerusalemische Epoche des Lebens Jesu. Von Jerusalem zieht sich der Herr nach Peräa zurück, bricht dann nach Bethanien auf zur Auferweckung des Lazarus, verbirgt sich darauf in Ephrem und tritt dann seinen Todesgang über Bethanien nach Jerusalem an. Mit den großen Ereignissen in der Leidenswoche beginnt die Leidensgeschichte Jesu Christi im engern Sinn. Lange schon vorher, ehe die Katastrophe im Leben Jesu erfolgte, war die Entscheidung über sein Geschick gefallen in den großen Redeschlachten mit den Hierarchen, in der messianischen Selbstoffenbarung Jesu, seit Palmsonntag insbesondere.

Der vierte Evangelist führt diese Epoche mit einem Momentbild über die Lage Jesu nach den großen galiläischen Ereignissen ein: Der Messias steht inmitten einer Welt des Unglaubens, selbst seine ungläubigen Verwandten nehmen Anstoß an seiner zögernden Zurückhaltung. Jesus weicht noch immer dem Entscheidungskampf im Zentrum des Judentums, in Jerusalem, aus. Hier war die Stimmung gegen ihn höchst zweifelhaft. Die Juden, die Hierarchen lauerten auf seine Ankunft, das Volk wagte nicht, mit seiner Meinung hervorzutreten. Da zieht Jesus still und geheim nach der Hauptstadt.

1. Die Selbstbezeugungsrede Jesu um die Mitte des Laubhüttenfestes (Joh. 7, 14—39).

Da die Juden dem Herrn die Befähigung und das Recht, zu lehren, absprachen, verkündigt derselbe zuvörderst den göttlichen Ursprung seiner Lehre. Freilich könne diesen Ursprung nur erkennen, wer den Willen Gottes erfülle. Doch sei auch seine Selbstlosigkeit im Dienste Gottes Beweis seiner Lehre. Als nun die Jerusalemer Jesu Messianität bestritten, zeigte der Herr, daß er auch seiner Person und Sendung nach von Gott komme.

In einer dritten Szene des Redeabschnittes mahnt der Heiland, wehmütig gestimmt über die Verhaftungsversuche der Hierarchen, eindringlich das Volk, die Gnadenfrist zu benützen, ehe der Messias von ihnen scheide. Unbeirrt durch den Spott der Volksführer, die den Eindruck seiner Mahnung abschwächen wollten, verkündigte Jesus am letzten großen Festtage allen Glaubenswilligen den neutestamentlichen Heilssegen.

Wohl blieb das Volk zwiespältig gesinnt, aber selbst die vom hohen Rat gesandten Gerichtsdiener wagten nicht, Jesus zu verhaften. Nur der Hoherat blieb hart, zürnt sogar einem Nikodemus, der wenigstens die elementare Rechtsform bei Jesus eingehalten wissen wollte.

2. Die Episode von der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11).

Die textkritisch ungünstig bezeugte Ehebrecherinperikope bietet auch in unserem Zusammenhang eine große Schwierigkeit. Doch klingt plausibel, wenn Augustinus den Schwachgläubigen oder Christenfeinden die Schuld gibt, daß diese ob ihrer Milde gegen die Ehebrecherin anstößige Stelle früh aus dem Text gestrichen wurde. Aber der Heiland wollte durch sein Verfahren die öffentliche Rechtspflege nicht ausschließen und auch dem Ehebruch keinen Freibrief geben, sondern die Versucher ignorieren, das bedeutet das Schreiben auf die Erde, und durch seinen Kernspruch: Wer von euch ohne Sünden . . ., als Grundsatz einschärfen: Man solle im Privatleben sich lieber der eigenen Schuld bewußt werden, ehe man über fremde Sünden richtet. Freilich paßt diese Grundidee nicht recht in den Zusammenhang der großen Selbstoffenbarungsreden Jesu.

3. Schärfster Konflikt mit den Juden (Joh. 8, 12—59).

Wohl noch aus Anlaß des Laubhüttenfestes verkündigte sich Jesus als das Licht der Welt. Er ist das Licht der Welt vor allem als Spender der messianischen Heilsgüter, als Vorbild im religiös-sittlichen Leben.

Da Israel die ihm angebotene Offenbarung nicht annahm, verkündigte ihm Jesus wiederum das Gericht. Höhnisch weisen die Juden sein Wort von seinem Heimgang und von ihrem vergeblichen Heilandsuchen zurück. Jesus deckt den tiefen Gegensatz zwischen ihm und den Juden auf. Nur eine Hoffnung hege er noch, es möchte seine bevorstehende Erhöhung noch manchem unter ihnen die Augen öffnen.

Der Absage Jesu an die Hierarchen folgt sein Bruch mit den Jerusalemern. Als der Heiland diesen Sündenknechtschaft vorwarf, versteifen sie sich auf ihre Abrahams- und Gotteskindschaft. Aber gerade ihr Wahrheitshaß und ihre Mordlust gegen ihn, den Gottesgesandten, entgegnet Jesus, strafe ihre Abrahams- und Gotteskindschaft Lüge und erweise sie als Kinder des Teufels, des Mörders und Lügners von Anbeginn. Ihren rohen Insulten stellt der Heiland erhabene Ruhe entgegen. In seiner Person liege die Fülle des Heils, die Heilszukunft. Jetzt werfen ihm die Gegner Überhebung vor über Abraham und die Propheten, weil er an sein Wort Befreiung vom Tode geknüpft. Doch der Herr erwidert, daß bereits Abraham sich jubelnd auf den Tag seiner Ankunft gefreut habe. Als jetzt die Juden den Heiland verhöhnten, weil er Abraham gesehen haben wolle, verkündigt er ihnen klipp und klar seine ewige Präexistenz. Dieses anstößigste Wort, das Jesus bis dahin gesprochen, beantworten die Gegner mit Steinen; Jesus aber entzog sich ihnen.

4. Die Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1—41).

Die johanneische Blindenheilung zeigt, wie sich Jesus den Juden, welche zu sehen meinten, aber in ihrer Selbstverstockung verharrten, entziehen und dem heilsempfänglichen Blinden offenbaren mußte. Nachdem die wunderbare Heilung selbst berichtet und in symbolisches Licht gerückt ist, zeigt die Verhandlung der Blindenheilung vor den Pharisäern, wie sich der Unglaube windet und krümmt. Immer neue Verhöre werden durch die gesunde Logik des Geheilten vereitelt. Schließlich können sie nur noch Schmähung und Gewalt aufbieten. Mit all ihren Bemühungen erreichen sie nichts anderes, als daß sie den aus der Synagoge Gebannten ganz und gar in Jesu Arme treiben. Zu Jesu Füßen lernt er verstehen, wie das, was ihm seines Lebens Fluch schien, zum höchsten Segen geworden ist. Mit ihm kommen alle Willigen zum Heile, die sich selbst verhärtenden Volksführer verfallen der Finsternis.

5. Jesus der gute Hirt (Joh. 10, 1—21).

Ein Doppelgleichnis führt uns zuerst in eine umfriedigte Schafshürde, ein Unterhirt hält an der Türe der Hürde Wache und läßt die rechten Hirten eintreten. So gibt Jesus die rechte Befähigung zur Leitung der Schafe.

In einem anderen Bilde führt uns der Heiland aufs freie Feld. Ein Wolf bricht in die Herde, der Mietling flieht,

der gute Hirt opfert sich für die Herde. So wird Jesus in Hirtenliebe und Hirtensorge sogar sein Leben zur Erlösung des Volkes hinopfern. Ja sein Opfertod wird ihm den Weg zu den Heiden bahnen.

Hatten selbst die Jünger den Herrn nicht verstanden, als er zu Cäsarea Philippi von diesem Geheimnis seines Lebens sprach, die Jerusalemer hielten sein Wort für Wahn. Nur ein Bruchteil hat Bedenken.

6. Auf dem Tempelweihfest (Joh. 10, 22—42).

Nach dem Laubhüttenfest hatte der Herr Jerusalem wieder verlassen und war nach Judäa und Peräa gezogen, um nach etwa zwei Monaten auf das Mitte oder Ende Dezember treffende Tempelweihfest nach Jerusalem zurückzukehren. Als die Juden jetzt eine entschiedene Erklärung von Jesus fordern, ob er der Christus sei, sprach der Heiland in aller Form seine absolute Wesenseinheit mit dem Vater in den berühmten Worten aus: Ich und der Vater sind eins. Wieder wollte der Pöbel den Herrn als Gotteslästerer steinigen. Aber diesmal besänftigte Jesus die Menge. Ausgehend von Psalm 81, 6, woselbst sogar übelberufene Richter Götter genannt werden, konnte der Heiland in einem Schlusse a minori ad maius seine vollen Ansprüche wieder geltend machen. Als aber die Hierarchen beschlossen, ein rechtliches Verfahren gegen ihn einzuleiten, zog er sich nach Peräa zurück, wo er die letzten Sonnenblicke messianischen Wirkens finden sollte.

7. Die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1—54).

Entscheidender Anlaß zur Endkatastrophe wurde nach dem Pragmatismus des Johannesevangeliums das Lazaruswunder, dieser Typus und Eingang zur Leidensgeschichte Jesu.

Wir treten in eine Erzählung ein, in welcher der Gedanke des Todes vorherrscht. Des Lazarus Tod, Jesu Gang nach Judäa erfüllt die Jünger mit Todesahnungen. Doch Jesus verweist seine Getreuen auf die zwölf Stunden seines sonnenerhellten Tages. Im Bericht über die Auferweckung selbst herrscht dann mehr der Gedanke des Lebens vor. Die Gegenwart Jesu entflammt aufs neue die Hoffnung Marthas, ihr Bruder möchte wiedererweckt werden. Aber Jesus scheint ihr bloß Zukunftshoffnungen erwecken zu wollen. Maria kann der Herr nur trösten durch die schweigende Gegenwart seiner Person. Wohl weint auch Jesus, aber sich stark machend schreitet er zum Grabe und bewährt sich am Grabe selbst als Sieger über den Tod.

Das Auferweckungswunder übt auf die vielen Zeugen und die Häupter Israels eine überwältigende Wirkung aus. Der

hohe Rat kleidet seine selbstsüchtigen Interessen in das Gewand der Sorge fürs Volkswohl. Den kalten Mut der Tat besitzt allein Kaiphas, der in nackten Worten den Tod des Wundertäters fordert. Seine brutalen Worte: Es ist besser, es stirbt einer für das ganze Volk, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe, sind nach dem Evangelisten eine Prophetie auf den Versöhnungstod Jesu.

Das über Jesus gefällte Todesurteil sollte aber vorerst nicht vollstreckt werden, Jesus hatte sich nach den Bergstädtchen Ephrem, nordöstlich von Jerusalem, in Sicherheit gebracht.

Das hochbedeutsame Lazaruswunder kann nicht rationalistisch aus den Angeln gehoben werden, als ob Lazarus bloß scheintot gewesen. Romanhaft und unwürdig ist die Annahme Renans, der in der Erzählung eine Komödie sieht. Phantastisch ist die Ansicht Baurs, Holtzmanns u. a., die Erzählung sei die Einkleidung einer Idee (V. 25) oder eine Ableitung aus synoptischen Motiven. Nur die historische Deutung befriedigt. Wenn die Synoptiker „dieses größte aller Wunder" nicht berichten, dann mochten sie Rücksicht nehmen auf den damals noch lebenden Lazarus, ihre Lebensgeschichte Jesu war auch anders begrenzt und motiviert. Schließlich trat vor dem Auferstehungswunder Jesu das Lazaruswunder zurück.

8. Von Ephrem nach Bethanien.

Beim Herannahen des Passahfestes trat Jesus seine letzte Reise nach Jerusalem auf einem Umweg über Peräa und Jericho an. Wenn wir mit Luk. 17, 11 (Parall.) einsetzen, so hat sich der Heiland damals mit Vorliebe in die hohen Ideale seines Lebens, der Lage entsprechend auch in die großen eschatologischen Gedanken seines Wirkens vertieft.

Nach der Heilung der zehn Aussätzigen (Luk. 17, 12 ff.), von denen nur der Samariter sich dankbar zeigt, predigte Jesus über die Ankunft des messianischen Reiches (Luk. 17, 20 ff.), trug die Parabeln vom ungerechten Verwalter und vom Pharisäer und Zöllner vor (Luk. 18, 1 ff.), gab eine Unterweisung über die Ehe und die Jungfräulichkeit (Matth. 19, 1 ff.), segnete die Kinder (Matth. 19, 13 ff.; Parall.), lehrte aus Anlaß des reichen Jünglings über die freiwillige Armut (Matth. 19, 16 ff.; Parall.), zeigte an dem Gleichnis von den Arbeitern das Verhältnis von Gnade und Verdienst (Matth. 20, 1 ff.), verkündigte die dritte Leidensprophetie (Matth. 20, 17 ff.; Parall.), wies die ehrgeizigen Zebedaiden zurecht (Matth. 20, 26 ff.; Parall.), heilte die Blinden zu Jericho (Matth. 20, 29 ff.; Parall.), nahm Einkehr bei Zachäus (Luk. 19, 1 ff.) und sprach das Gleichnis von den Pfunden, das die Art und Zeit der Reichsverwirklichung lehrt (Luk. 19, 11 ff.).

Spätestens in Jericho traf der Heiland mit der galiläischen Festkarawane zusammen. Wiederum flammte die Volksbegeisterung für den Messias auf.

9. Die Salbung Jesu in Bethanien (Joh. 12, 1 ff.; Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.).

Als Jesus sechs Tage vor Ostern in Bethanien angelangt war, bereitete ihm Freundesliebe ein Mahl, auf dem die Schat-

ien des Todes lagen. Lazarus, der Totgewesene, ist gegenwärtig. Maria, die Schwester der Martha, salbt in überströmender Liebe sogar die Füße des Meisters. Judas, der Verräter kann nicht verschmerzen, daß jene ein römisches Pfund (300 g) von kostbarem Nardenöl im Werte von 300 Denaren zur Salbung verwendet. Der Herr selbst aber deutet jenen Liebesbeweis auf seinen nahen Tod. Auch das Situationsbild: Die Juden wollen selbst Lazarus töten, weckt Todesgedanken. Sogar die johanneische Orientierung der Synoptiker, welche die Salbung in anderem Zusammenhang bringen, weist auf die Todestage hin.

Mit unserer Salbung in Bethanien wird seit der Väter Zeit oft auch die Luk. 7, 36 ff. erzählte zusammengestellt. Die salbende Sünderin wird dann mit Maria Magdalena und Maria von Bethanien identifiziert (Luk. 8, 2).

10. Der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem (Joh. 12, 12 ff.; synopt. Parall.).

Durch seinen feierlichen Einzug in Jerusalem stellt der Messias Israel vor die Entscheidung. Aber dem flüchtigen Enthusiasmus des Volkes lagen nur äußere politische Motive zu Grunde, die Führer des Volkes lehnen den auf einem Eselsfüllen reitenden Friedensfürsten ab, verlangen sogar vom Heiland, er solle dem jubelnden Volke entgegentreten (Lukas). Doch heute läßt sich der Herr die Begrüßung als Davidssohn, als König der Juden gefallen. Das Volk sollte, wenn auch nur im flüchtigen Rausche, sich zu ihm, dem Messias bekennen. Die Wut der Hierarchen spiegelt sich in den Worten: Die ganze Welt läuft ihm nach. Selbst die hauptstädtische Bevölkerung geriet in Schrecken (Matthäus).

Jesus selbst brach, in Gedanken an die Tragik des Einzugs versunken, in bittere Tränen aus über die undankbare Stadt, die den Tag ihrer Heimsuchung nicht erkannt.

Noch an seinem Triumphtage zog der Herr in den Tempel und schaute ringsum alles an (Markus).

11. Jesus und die Hellenen (Joh. 12, 20 ff.).

Bald auf den Einzugstag, bald auf den Abschied Jesu vom Volke am Karwochdienstag wird eine von Johannes allein berichtete Szene verlegt, welche das Suchen der Heidenwelt und den Übergang des Gottesreiches vom Judentum zum Heidentum illustrieren soll.

Da vor dieser Heidenbekehrung der Tod Jesu steht, durchzuckt ein heftiger Widerstreit zwischen Todesscheu und Opferliebe des Heilands Herz. Getröstet vom Himmel blickt aber dann der Herr in eine Zukunft hinaus, in der die ganze Menschheit mit unwiderstehlicher Macht an sein Heilandsherz emporgezogen wird. Doch Jesus findet kein Verständnis für diese Erhöhung.

12. Das Schlußurteil Jesu über Israel (Joh. 12, 37—50).

Ehe der vierte Evangelist ins Heiligtum der Abschiedsreden Jesu eintritt, zieht er das Fazit von Jesu Arbeit an den Juden. In Worten des Isaias (53, 1) wird die Wunderwirksamkeit des Herrn als im Grunde fruchtlos verkündigt. Die Juden haben durch ihre Selbstverblendung schließlich die Möglichkeit des Glaubens verloren (Is. 6, 9).

In einem zweiten Redegang blickt Johannes auf die Lehrwirksamkeit Jesu unter den Juden hin. Der Heiland hat entscheidende Bedeutung für das Heil der Welt. Den gläubigen Anschluß an ihn fordert Gottes Autorität und das eigene Wohl.

13. Karwochmontag: Die Verfluchung des Feigenbaumes, die Tempelreinigung und andere messianische Offenbarungen Jesu (Matth. 21, 12 ff.; Parall.).

Nach seinem feierlichen Einzug kehrte Jesus nach Bethanien zurück und zog am folgenden Tag zur Tempelreinigung wieder gen Jerusalem (Markus).

Auf dem Weg dahin symbolisierte der Herr durch Verfluchung eines Feigenbaumes, der ihm keine Früchte bot, die Verwerfung des israelitischen Volkes, bei dem er vergebens nach Früchten der Buße, des Glaubens und der Liebe suchte.

Auch die synoptische Tempelreinigung, die wir von der johanneischen unterscheiden, bedeutet einen Protest des Messias gegen die Entweihung des Gottes- und Gebetshauses und droht Israel das kommende Gericht an. Nach Matthäus hat Jesus bei dieser Gelegenheit seine Messianität durch wunderbare Heilungen bekundet. Selbst Kinder stimmen das Hosanna dem Sohne Davids an (Matth.).

14. Karwochdienstag: Die Vollmachtsfrage der Hierarchen, die letzten Geisteskämpfe Jesu im Tempel (Matth. 21, 23 ff.; Parall.).

Als der Hoherat den Herrn um seine Legitimation fragen ließ, schlug er die Versucher durch die Gegenfrage, ob der Täufer ein Gottgesandter wäre, in die Flucht.

In einer Parabeltrilogie illustriert dann Jesus den Juden die neue Wende in der Entwicklung des messianischen Reiches. Nach dem Gleichnis „von den ungleichen Söhnen" kommen die Verachtetsten in der jüdischen Gesellschaft, die Zöllner, die Buhlerinnen, wenn sie Buße tun, den selbstgerechten Hierarchen im Himmelreich voran.

Wie „die bösen Winzer" werden die undankbaren, ja frevelhaften Israeliten verworfen und bestraft und auf dem Eckstein Jesus Christus ein neuer Gottesbau errichtet.

Nach dem Gleichnisse vom königlichen Hochzeitsmahl (Matth. 22, 1, wohl zu unterscheiden von Luk. 14, 16) werden an Stelle der Israeliten die von der Landstraße herbeigerufenen Fremden, die das hochzeitliche Gewand tragen, das ist, Jesus sich gläubig hingeben, am Hochzeitsmahle teilnehmen. Erbost über die kühne Sprache Jesu wollen Pharisäer und Herodianer den Herrn durch eine Steuerfrage mit der Obrigkeit oder mit dem Volk in Konflikt bringen. Der Meister löst die Frage im Sinne des damaligen faktischen Rechtsverhältnisses und fordert Pflichterfüllung gegen den Staat wie gegen Gott.

Als dann die freigeistigen Sadduzäer durch die Frage, wem eine 7 × verheiratete Frau im Jenseits gehöre, den Meister in die Enge treiben wollten, wies Jesus auf die Allmacht Gottes und auf eine Grundstelle des Auferstehungsglaubens (Exod. 3, 6) hin. Um den Heiland wenigstens bei einer Partei in Mißkredit zu bringen, legte ihm jetzt ein Schriftgelehrter die Frage nach dem größten Gebote vor. Jesus nannte das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Zum Schluß stellte der Herr den Hierarchen die christologische Meisterfrage und machte an der Hand von Psalm 109, 1 seine Gottessohnschaft geltend. Um den offenen Bruch Jesu mit dem offiziellen Judentum und seine tiefe Entrüstung über die Heuchelei der Pharisäer zum Ausdruck zu bringen, fügt hier Matthäus, Lukas-Markus haben kürzere Fassung, eine große Strafrede mit schrecklichen Wehrufen Jesu ein.

Zuvörderst deckt Jesus in allgemeinen Zügen den Wiederspruch zwischen Lehre und Leben der Pharisäer auf und tadelt ihre Ehrsucht. Dann geißelt der Herr in 7 (8) Wehrufen die Verhärtung der Pharisäer gegen das messianische Heil, ihre Hartherzigkeit gegen die Witwen (text. rec.), ihre Proselytenmacherei und Eideskasuistik, ihre Ängstlichkeit im Kleinen und ihre Skrupellosigkeit in wichtigen Dingen, ihre Sorge um äußere levitische Reinheit und ihre Vernachlässigung der Seelenreinheit, ihre äußere Tugendhaftigkeit und ihre innere Immoralität und schließlich ihre prophetenmörderische Gesinnung.

Mit einer Androhung des Gerichts und einer beweglichen Klage über die unbußfertige Hauptstadt schließt die Strafrede. Markus-Lukas bringen hier die anmutige Episode vom Scherflein der Witwe: Beim Opfer kommt es allein auf die Gesinnung an.

15. Die großen eschatologischen Reden Jesu (Matth. 24 und 25; Parall.).

Noch im Tempel gab der Herr den Jüngern, die ihn auf die Pracht des Heiligtums hinwiesen, den Bescheid, daß dasselbe völlig zerstört würde. Auf eine neue Anfrage hin, droben auf dem Ölberg, wann das geschehen werde und welches das Zeichen seiner Ankunft und des Weltendes sein werde, mahnt der Heiland eindringlich, angesichts der bevorstehenden Bedrängnisse: Auftreten falscher Messiasse, Krieg, Naturübel, Verfolgungen, auf der Hut zu sein. Die Vollendung kommt erst, wenn das Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt sein wird.

Während dann bei Matthäus-Markus die Zerstörung Jerusalems so geschildert wird, daß sich die Aussicht auf das Weltende eröffnet, scheidet die Lukasversion deutlicher die beiden großen Ereignisse. Schärfer tritt von Matth. 24, 29 ff. an die Prophetie vom Weltende heraus. Das Schlußdrama vollendet sich im Gebiete der siderisch-kosmischen Welt und im Erscheinen des Menschensohnes.

Sämtliche Synoptiker beschließen, wenn auch in verschiedener Ausführlichkeit die apokalyptische Offenbarung mit Mahnungen und Warnungen.

An die Prophetie vom Weltende schließt sich zunächst das Gleichnis vom Feigenbaum an, das sich schon nach dem Wortlaute (saftige Zweige — Sommer: dieses alles — Weltende) nur auf die Vorspiele der Endereignisse, die noch von den Zeitgenossen Jesu erlebt wurden, beziehen kann. Dagegen weiß die Zeit d. i. Tag und Stunde der Parusie niemand (Matth. 24, 36; Apg. 1, 7).

Über die anderen Paränesen referiert am kürzesten Lukas, am einläßlichsten Matthäus, der nicht bloß lehrhaft, sondern auch durch fünf Parabeln zur steten Wachsamkeit mahnt.

Die Komposition des Matthäus beginnt mit dem Hinweis auf die Sorglosigkeit der Menschen, die wie von der Sündflut, so von der Ankunft des Menschensohnes überrascht werden.

Der wie ein Dieb unerwartet ankommende Menschensohn soll die Jünger in Bereitschaft finden. Die besonderen Standespflichten derjenigen, welche ein Aufseheramt in der Kirche einnehmen, schärft das Gleichnis vom wachsamen Diener ein.

In reicherer Ausstattung zeigen die zwei sich anschließenden großen Parabeln, wie sich die Reichsgenossen auch positiv auf die letzten Dinge vorbereiten sollen. So illustriert das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen die allen Christen obliegende Pflicht der Wachsamkeit und Klugheit. Das Gleichnis von den Talenten ruft die nach Befähigung und

Beruf mit verschiedenen Gaben bedachten Reichsgenossen zur treuen Verwaltung und Ausnützung ihrer Talente auf.

Sinnvoll beschließt Matthäus die eschatologischen Reden mit der hochdramatischen Völkergerichtsszene. Der Akt beginnt mit der Scheidung der Guten und Bösen. Den Maßstab der Entscheidung bilden die Werke der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe.

Todesgedanken in der letzten Leidensprophetie (Matth. 26, 1 ff.), Sammlung vor der Katastrophe füllten die kurze Zeit des Aufenthaltes Jesu in Bethanien von Karwochdienstagabend bis zur Feier des Passahmahles aus.

16. Judas verhandelt mit den Hierarchen (Matth. 26, 3 ff.; Parall.).

In einer außerordentlichen Sitzung im Palast des Hohenpriesters Kaiphas hatten die Synedristen am Karwochdienstagabend beschlossen, den verhaßten Galiläer sofort nach dem Osterfest heimlich zu ergreifen und zu töten. Aber nach Gottes Rat sollte der Herr gerade am ersten Osterfeiertag sterben. Diese Wendung führte Judas herbei, der noch am Karwochdienstag in Jerusalem mit den Hauptleuten der Tempelwache und mit den Hohenpriestern in Verbindung trat und den Heiland um 30 Silberlinge (ca. 70 Mark) auszuliefern versprach. Es waren niedere, habsüchtige Motive, die Judas leiteten, auch sah er sich in seinen irdisch-messianischen Hoffnungen bei Jesus enttäuscht.

Wenn auch durch das Anerbieten des Verräters der ursprüngliche Plan der Hierarchen vorerst nicht durchkreuzt worden wäre, infolge seiner frühzeitigen Entlarvung beim letzten Abendmahle mußte Judas auf sofortige Ausführung dringen.

V. Abschiedsfeier und Abschiedsreden Jesu.

1. Die Vorbereitung des Passahmahles (Joh. 13, 1 ff.; Matth. 26, 17 ff.; Parall.).

Am ersten Tage der ungesäuerten Brote, frühmorgens, gab Jesus den Aposteln Petrus und Johannes, um eine vorzeitige Störung durch Judas zu vermeiden, geheime Weisung, das Passahmahl zu bereiten. Es wird das Haus der Maria, der Mutter des Markus auf dem Sionsberg gewesen sein, woselbst Jesus zur Abschiedsfeier die Seinen vereinigte. Hier versammelten sich die Apostel auch nach der Auferstehung, dieses Haus wurde die Mutterkirche des Christentums, die hl. Sion, sie lag unweit der jüngst erbauten Kirche Mariä Heimgang.

Deutlich setzt der Bericht der Synoptiker den Charakter eines Passahmahles voraus, auch Johannes verklammert die Entlarvung des Verräters, die Vorausverkündigung der Verleugnung Petri mit diesem synoptischen Passahmahl.

2. Der Monatstag des Passah- und Abendmahles.

Nach allen Evangelisten hielt Jesus an einem Donnerstag Abendmahl und starb am darauffolgenden Freitag (Matth. 27, 62; Parall.). Strittig ist aber der Monatstag dieser großen Ereignisse.

Nach Joh. 13, 1 scheint der Heiland das Passahmahl vor dem Osterfest, also am 13. Nisan gefeiert zu haben. Damit scheinen andere Daten: Joh. 18, 28 über die Scheu der Hierarchen, befleckt und so gehindert zu werden, das Passah zu essen, Joh. 19, 31 über die Abnahme der Gekreuzigten vor Ostern, auch die synoptischen Berichte über des Cyrenäers Simon Feldarbeit am Todestag Jesu und über die am Kreuze Vorüberziehenden u. a. m. im Einklang zu stehen. Gegen diese Antizipationshypothese (Lagrange, Strack: Jesus hätte mit den Galiläern den Monat Nisan einen Tag früher begonnen) protestieren aber die Synoptiker, welche Jesus gemeinsam mit den Juden am 14. Nisan das Passah essen lassen (Matth. 27, 17; Parall.). Ältere und neuere Exegeten (Haneberg, Schneid, ähnlich auch J. Sickenberger nach Pesachim VII 10) nehmen deshalb an, die Juden hätten im Todesjahr Jesu, damit nicht zwei Ruhetage aufeinander folgten, den Hauptfesttag des Passah vom Freitag auf den folgenden Sabbath verlegt, während Jesus, die Galiläer, den kalendermäßigen 14. Nisan festhielten (Translationshypothese). Eine Modifikation stellt die Ansicht Chwolsons dar, wonach im Todesjahr Jesu die Schlachtung der Lämmer auf den Donnerstag vorgerückt wurde, weil es am Freitag abend wegen des anbrechenden Sabbaths an der Zeit gebrach. Meistens vertreten die positiven Exegeten die harmonistische Theorie: Auch Johannes ist mit den Synoptikern in Einklang zu bringen. Joh. 13, 1 führe vor den Hauptfesttag (Num. 28, 10), den ersten Osterfeiertag. Joh. 18, 28 bezeichne Passah essen soviel wie das Osterfest feiern oder das Festopfermahl am 15. Nisan essen. Nach Joh. 19, 31 hätte der Wochensabbath strengere Sabbathsruhe verlangt als der Festessabbath. Simon von Cyrene wäre Heide gewesen, die am Kreuze Vorüberziehenden könnten Festpilger sein.

3. Die Feier des Passahmahles (Matth. 26, 20 ff.; Parall.).

Am Abend des ersten Tages der ungesäuerten Brote pilgerte der Heiland von Bethanien nach Jerusalem, um nach sinnigem Väterbrauch beim Verglimmen des letzten Sonnenstrahles mit der hochfestlich gestimmten Volksgemeinde das große Freiheitsfest zu feiern.

Den wehmutsvollen Ernst des Messias läßt das aus jener Stunde von Lukas uns aufbewahrte Wort erkennen: Herzlich hat es mich verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen, bevor ich leide. Die Abschiedsstimmung spiegelt sich auch in dem Worte wider, das Jesus beim Ergreifen des (ersten oder vierten) Passahbechers sprach. Der Herr schaute hinaus auf das neue Freudenmahl im endgeschichtlichen Gottesreiche.

Nähere Kunde über das Passahmahl können wir nur aus der Mischna (Pesach) und der heutigen Osterfestpraxis der Juden erfahren.

Nach der Händewaschung mischte der Hausvater den Tischgenossen unter Dankgebet zu Gott den ersten rituellen Becher. Dann vernahm die auf die Ruhepolster hingestreckte Runde aus dem Munde des Hausvaters die

Osterhaggadah, die Deutung des Passahs oder Vorübergangs des Herrn. Nachdem so die rechte Passahstimmung geweckt war, kreiste unter Lobgebeten (Ps. 113. 114) der zweite Becher und das Haupt der Familie verteilte das ungesäuerte, an den fluchtartigen Auszug aus Ägypten erinnernde Brot (Mazzen), das dann mit den die Heimsuchung in Ägypten andeutenden Bitterkräutern und mit einem rötlichen backsteinförmigen Brei (Charoset), der die Fronden der Väter versinnbildete, gegessen wurde. Die Hauptmahlzeit aber bestand aus dem gebratenen, einjährigen, fehlerlosen Passahlamme. Das vielfach folgende heitere Mahl wurde geschlossen mit der Segnung und Darreichung eines dritten und vierten Bechers und mit dem Gesang der Psalmen 115—118. Da über dem dritten Passahkelche das Tischgebet gesprochen wurde, so wird derselbe vielfach mit dem vom hl. Paulus Kelch der Segnung genannten eucharistischen Kelch zusammengenommen, während andere in einem fünften, außerrituellen Becher den eucharistischen Kelch sehen.

4. Der Rangstreit der Apostel (Luk. 22,24ff.) **und die Fußwaschung** (Joh. 13,1ff.).

Wohl gleich beim Beginn der Passahmahlzeit, vielleicht aus Anlaß der Zukunftsverheißung Jesu (Luk. 22, 16 ff.), erhob sich im Jüngerkreis ein Rangstreit. Lukas erzählt denselben in loser Verbindung mit der eucharistischen Feier, aber die Stimmung der Apostel scheint doch in diesem Moment nicht mit solchen Regungen vereinbar zu sein. Nachdrücklichst fordert der Herr gerade von den Höchststehenden im Gottesreich Demut und selbstlose Liebe.

Eine sinnvolle Handlung, die Fußwaschung, führte aufs neue die von Jesus geübte und geforderte dienende Liebe den Jüngern vor die Seele. Die Fußwaschung sollte wohl auch einen Mahnruf bilden, sich von den Sünden des täglichen Wandels zu reinigen, zumal vor der eucharistischen Feier, und diese Sündenvergebung auch den Brüdern zu vermitteln.

Die dringliche Mahnung an die Apostel hat die Christenheit nicht vergessen, das hehre Beispiel Jesu hat insbesondere die katholische Kirche durch alle Jahrhunderte sogar buchstäblich nachgeahmt.

5. Die Einsetzung der heiligen Eucharistie (Matth. 26, 26 ff.; Parall.).

Wie aus der Knospe die Blume, so entfaltete sich aus dem Passahmahl die eucharistische Stiftung, der Höhepunkt der Abschiedsfeier Jesu. Immer näher rückte die Todesstunde, die Stunde der Trennung. Eine tiefergreifende, immer neu zu wiederholende Handlung sollte die innigste und unzertrennbare Lebensgemeinschaft mit den in der Welt zurückgelassenen Seinen erhalten, verbürgen und das dunkle Rätsel seines Lebens, seinen schmachvollen Verbrechertod deuten.

In der Berichterstattung steht die Matthäus-Markus-Relation derjenigen des Paulus-Lukas gegenüber. Der Paulusbericht zeigt uns auch die Praxis des eucharistischen Kultus.

Während nach Matthäus-Markus die Einsetzung der Eucharistie innerhalb des Passahmahles erfolgte, scheint Paulus-Lukas die Konsekration des Kelches nach dem Essen, nach der Passahfeier anzusetzen. Aber auch nach dem Essen des Passahlammes dauerte das Mahl fort, bis es in aller Form durch Überreichung des Bissens (Joh. 13, 30) geschlossen wurde. Die Vorbereitungsakte der heiligen Handlung sind folgende: Jesus nahm vom Tische ungesäuertes Brot, sprach, Gott dankend, den Segen darüber, brach es und gab es seinen Jüngern, indem er sprach: Nehmet hin und esset (Matthäus). Bei der Darreichung des Kelches sprach der Herr: Trinket alle daraus (Matthäus). Der Wortlaut der bei der Konsekration des Brotes gesprochenen Worte stimmt bei allen vier Evangelisten fast buchstäblich überein, nur Paulus fügt bei: das ist mein Leib für euch, und Lukas: der für euch hingegeben wird. Die Formeln bei der Konsekration des Kelches variieren stärker. So heißen sie bei Matthäus. das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Nachlassung der Sünden. Paulus schreibt: dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute. Die gewähltere, schwierigere, darum wohl echte Formulierung bietet der hl. Paulus.

Wenn in einigen Handschriften des Lukasevangeliums (β-Text) die Kelchkonsekration (V. 19b, 20) fehlt, so scheint das durch die nur bei Lukas sich findende Erwähnung des ersten bzw. vierten Passahkelches veranlaßt zu sein. Der Stiftungsbefehl „Tut dieses zu meinem Andenken" fehlt bei Matthäus und Markus, steht bei Paulus nach der Konsekration des Brotes und Weines, bei Lukas wenigstens nach der Konsekration des Brotes. Daß der Stiftungsbefehl ursprünglich ist, erscheint verbürgt durch die Berufung Pauli auf die auf Jesus zurückgehende Tradition und wird bestätigt durch die älteste kirchliche Praxis und vor allem durch den ganzen Charakter des neutestamentlichen Bundesopfermahles, des Gegenbildes des alttestamentlichen Gedächtnisopfermahles (Exod. 12, 14; 24, 8).

Mit großer Pietät und Weisheit hat die katholische Kirche im Meßformular sämtlichen wesentlichen Bestandteilen der verschiedenen Relationen über die eucharistische Einsetzung Aufnahme gewährt.

Zum Verständnis der Einsetzungsworte sei kurz erwähnt, daß wohl das ἐστίν der Konsekrationsworte im aramäischen Grundtext schwerlich ausgedrückt war. Es ist aber durch sämtliche inspirierte griechische Urkunden verbürgt. Daß es die Wesensidentität von Subjekt und Prädikat ausdrückt, ist durch den Wortlaut, durch den Zusammenhang, die sprechende Person und die Zuhörer unmittelbar gefordert (Joh. 6).

Die in der Kelchkonsekration verkündete Vergießung des Blutes weist hin auf den Kreuzestod Jesu, wie das auch die Matthäus-Markus-Relation deutlich ausdrückt.

Das Johannesevangelium setzt die eucharistische Stiftung, die damals laut Apostelgeschichte und ersten Korintherbrief bereits in Praxis war, voraus. Johannes hat auch die Verheißung dieses Geheimnisses ausführlich berichtet (Joh. 6) und gibt auch

mehrfache Andeutungen, so namentlich in Kap. 13, 1 ff.: In einem inhaltsschweren Satz bringt der Evangelist die überströmende Liebe Jesu zum Ausdruck: Vor Jesu Seele steht der ganze Kreis seiner Liebeswerke: seine dienende Liebe in der Fußwaschung, die Abschiedsreden, die eucharistische Stiftung. Doch hat der vierte Evangelist die Fugen verwischt, in welche die eucharistische Stiftung eingefügt werden kann.

6. Die Entlarvung des Verräters (Joh. 13, 21 ff.; Matth. 26, 21 ff.; Parall.).

Noch nie war Ägyptens Bitterkeit tiefer empfunden worden als bei dieser Passahfeier. Schon bei der Fußwaschung war dem Herrn der Gedanke an den Verräter durch die Seele gegangen. Aus gepreßtem Herzen kommt sodann die Klage während des Mahles: Einer von euch wird mich verraten. Als jetzt große Verlegenheit im Apostelkreis entstand, gab Jesus den weiteren Bescheid: Einer von den Tischgenossen ist der Verräter. Obwohl der Herr die Tat unter den göttlichen Ratschluß stellt, läßt sich Petrus nicht beruhigen. Er winkt dem an der Brust des Herrn ruhenden Lieblingsjünger, den Meister zu fragen, wer der Verräter? Jesus gibt das nähere Zeichen: Der ist es, dem ich den Abschiedsbissen reichen werde. Und er reichte den Bissen dem Judas, der ob des Zwiegespräches zwischen Petrus und Johannes-Jesus Verdacht geschöpft und auf seine kecke Frage: Bin ich es, Meister, vom Herrn die leise Antwort erhielt: Du hast es gesagt! Das laut hinzugefügte Wort: Was du tun willst, tue bald, bezogen die Jünger auf etwaige Aufträge oder Einkäufe, die Judas als Kassaführer vor dem Fest noch zu erledigen hätte. So blieb den Jüngern verborgen, daß der inzwischen in seinem Entschluß unwandelbar gewordene Mitjünger hinausging, das Werk der Nacht zu vollbringen. Wie von schwerem Alpdruck befreit jubelte Jesu Seele auf, als der Verräter gewichen. In all dem Dunkel, das die nächste Zukunft bringen wird, soll die Bruderliebe, welche die Jünger fester untereinander verknüpfen wird, der helleuchtende Stern sein.

7. Die Verleugnung des Petrus, das Ärgernis der Jünger wird vorausgesagt (Matth. 26, 31 ff.; Parall.).

Noch lag das Wort Jesu vom Scheiden auf Petri Seele, darum fragt er (Joh. 13, 36) Jesus: Herr, wohin willst du gehen? Jesus antwortet ausweichend: Wohin ich gehe, kannst du jetzt nicht folgen; du wirst es aber später tun. Als Petrus selbstbewußt fragt, warum er jetzt nicht folgen könne, eröffnet ihm

Jesus, gerade er schwebe in höchster Gefahr. Wohl werde er kraft des Gebetes seines Meisters schließlich stark bleiben, darum soll er auch, wenn er sich von seinem Falle erhoben, seinen Brüdern Stütze und Halt sein. Als nun aber Petrus immer wieder seine Festigkeit versicherte (Luk. 22, 33), kündet ihm der Heiland in aller Form Zeit und Art seiner Untreue, seine dreimalige Verleugnung an.

Wehmütig kündigte der Herr auf dem Wege nach dem Ölberg den Jüngern das ihnen bevorstehende allgemeine Ärgernis an.

Wenn Johannes und Lukas diese Voraussagung der Petrusverleugnung noch ins Zönakulum verlegen und Matthäus und Markus dieselbe auf dem Gange nach dem Ölberg gesprochen sein lassen, so sind deshalb nicht zwei Szenen zu unterscheiden, sondern Matthäus und Markus haben aus sachlichen Gründen die Petrusprophetie im Speisesaal mit der Vorausverkündigung des Apostelärgernisses, die auf dem Wege nach Gethsemane erfolgte, verbunden.

8. Die Schwertrede (Luk. 22, 35 ff.).

An die Petrusprophetie schließt sich bei Lukas die sogenannte Schwertrede an. Sie stellt in kräftiger Bildersprache den Ernst der damaligen Situation dar, doch will Jesus nicht, wie der Wortlaut und das buchstäbliche Verständnis der Jünger nahelegen könnte, zur physischen Gegenwehr aufrufen. Mit dem Wort: „Es ist genug" hat der Herr offenbar die Rede, welche die Jünger erst später erfassen sollten, abbrechen wollen.

9. Die johanneischen Abschiedsreden im allgemeinen.

Der vierte Evangelist hat eine Reihe Trost-Aufmunterungs- und Verheißungsreden Jesu aufbewahrt, die einfach in der Form, aber voll reicher Aufschlüsse, uns einen tiefen Blick in das Seelenleben des von den Seinen scheidenden Herrn eröffnen.

Die Reden mögen durch die Umarbeitung aus dem Aramäischen in der Seele des gleichgestimmten Jüngers eine gewisse johanneische Färbung erhalten haben, im wesentlichen sind sie echt, da sie auch die Jünger so zeigen, wie wir sie aus den Synoptikern kennen.

10. Die Trostrede Jesu (Joh. c. 14).

Scheidend verkündet Jesus den Seinen die Himmelsbotschaft. Als der Herr durchblicken läßt, daß die Jünger bereits den Weg, den er ihnen vorausgehen werde, kennen, wendet Thomas finster ein: Wir wissen nicht das Ziel und den Weg, wohin du gehst. Und Jesus führt sich selbst als Vermittelung der wahren Gottesoffenbarung und der ewigen Heilsgüter ein. In ihm, in seinen Worten und Werken können sie Gottes Wesen schauen. Den Gläubigen bleibt Jesus nah durch seine Machtoffenbarung, durch wirksame Gebetserhörung und durch die

Sendung des Hl. Geistes. Die Welt hat kein Organ, diesen Wahrheitsgeist der Kirche zu empfangen.

Als Krone seines Trostes hinterläßt der Heiland den Seinen: den Frieden, den Frieden der Seele, jenes hohe Gut des Friedens mit Gott, mit sich selbst und mit dem Nebenmenschen, jenen Frieden, der die Nachlassung der Sünde, der Schuld und Strafe, christliche Geduld und Zufriedenheit, die Seligkeit im Jenseits einschließt.

Aus Liebe zu ihm, den der Heimgang zum Vater einer höheren Zukunft entgegenführe, mögen die Jünger den Trennungsschmerz überwinden. Näher, immer näher rückt die Stunde der Entscheidung. Aber vergeblich zieht der Heerbann des Satans ihm entgegen, freiwillig geht Jesus in seinen Opfertod.

Mit diesen Worten erhob sich der Heiland vom Mahle und spricht stehend die noch folgenden Reden.

11. Die Mahnrede Jesu (Joh. 15).

In einer Gleichnisrede vom Weinstock und seinen Reben fordert Jesus die Seinen auf, in innigster Vereinigung mit ihm zu bleiben. In zehnmaliger Wiederholung des Kernwortes: Bleibet in mir, motiviert der Herr diese hohe Pflicht. Das Band der Vereinigung ist die Liebe, welche in der Haltung der Gebote besteht. Die Liebe Christi soll den Jüngern auch Vorbild sein für ihre Liebesgemeinschaft untereinander (V. 12—17).

In hoher innerer Erregung muntert der Herr schließlich auf, ihm auch auf dem Leidensweg zu folgen, den die Welt, die sie haßt und verfolgt, ihnen bereiten wird. Die Welt muß sie hassen, weil sie nicht von der Welt sind. In der Nacht des Unglaubens wird um so heller das Zeugnis des vom Himmel kommenden Gottesgeistes strahlen.

12. Die Verheißungsrede Jesu (Joh. 16).

Nochmals und noch eindringlicher ruft Jesus die Verfolgungen der kommenden Zeit den Jüngern vor die Seele. Um so lauter verheißt ihnen der Herr den Geist des Strafzeugnisses wider die Welt, den Geist des Wahrheitszeugnisses für sie selbst. Das Strafzeugnis wird die Welt von der Sünde des Unglaubens, von der Gerechtigkeit Jesu Christi und seines Werkes und von der Niederlage des bösen Feindes überführen.

Dieser Hl. Geist wird aber auch den Jüngern, der Kirche auf ihrem Gang durch die Weltgeschichte ein Jungbrunnen der sich zeitgeschichtlich stets entfaltenden christlichen Wahrheit sein. Auch die Wiederkehr Jesu bei der Auferstehung ist für die Jünger eine erfreuliche Aussicht (V. 16—24).

Der Heiland zeichnete, wie der greise Evangelist sich noch erinnert, in Wort und Bild ihre nächste Zukunft als eine Zeit raschen Übergangs von großer Trauer zu großer Freude. Noch weiter in die Zukunft, in die Zeit der Parusie läßt Jesus die Seinen blicken (V. 25—33). Für die endgeschichtliche Zeit verheißt der Heiland den Jüngern klare Erkenntnis ihres Verhältnisses zu Gott. Als die Jünger damals schon die verheißene Zeit angebrochen wähnten, mahnte sie Jesus wehmütig, sie sollten erst in der nahen schwersten Prüfung ihren Glauben bewähren. In ihm sollen sie ihre Stütze finden. „Ich habe die Welt überwunden" ruft der Herr triumphierend aus.

13. Das hohepriesterliche Gebet (Joh. c. 17).

Von den Jüngern wendet sich der Heiland zum himmlischen Vater und bittet um seine Erhöhung zur himmlischen Herrlichkeit, um so mit neuen Mitteln sein Lebenswerk zur Vollendung zu führen. Getrost kann er Rechenschaft ablegen über sein irdisches Lebenswerk. Die erflehte Verherrlichung ist nur sein ursprünglicher Besitz, den er hingegeben zur Ausführung seiner irdischen Aufgabe.

Sein zweites Anliegen sind seine Jünger. Um des Vaters Herz zu rühren, empfiehlt er seine Lieblinge als Gott zugehörig im Glauben und Leben und weist hin, wie sie in der Welt zurückbleiben und sein Werk im Apostolate fortsetzen müssen. Darum betet er für sie um Bewahrung im Heilsstand und in der Einheit. Der Vater möge sie behüten in den Versuchungen der Welt, er möge sie zu ihrem Berufe weihen und ausrüsten.

Jesus betet schließlich auch für die Gemeinde der Zukunft, er betet um ihre Einheit unter sich und mit dem Vater und dem Sohne. Diese, Völker und Länder und Zeiten umspannende Einheit der Kirche, soll Glaubensmotiv werden für die Welt. Zum Schlusse aber erbittet Jesus seinen Gläubigen die jenseitige Vollendung des Gottesreiches.

VI. Gethsemane und Golgotha.

1. Jesu Todesangst am Ölberg.

Aus dem Zönakulum begab sich Jesus mit seinen Jüngern über den Cedronsbach in den am Westabhang des Ölbergs gelegenen Olivengarten Gethsemane. Der Ort war auch Judas bekannt, hatte doch der Herr mit seinen Jüngern schon manche Nacht im Gebete an dieser trauten Stätte geweilt.

Ausführlich berichten die Synoptiker (Matth. 26,36 ff.; Parall.), daß Jesus mit seinen drei Vertrauten tiefer in den Garten hinein-

ging und schließlich auch von ihnen noch einen Steinwurf sich entfernte, um in entsetzlicher Seelenangst die ganze Bitterkeit seines Todesleidens vorauszukosten.

Was Jesus in dieser Seelennot gebetet und gerungen, die Evangelisten lassen es uns ahnen, wenn sie berichten: Jesus habe zur Allmacht gerufen, wenn es möglich wäre, möge er von der nahenden Schreckensstunde befreit werden.

Schließlich aber hat er sich mit voller Ergebung unter den göttlichen Ratschluß gebeugt. In dreimaligem Gebetsgang kehrte der Herr immer wieder zu seinen bevorzugten Jüngern zurück, um in echt menschlichem Gefühl Teilnahme zu finden in seinem herben Ringen. Aber in dumpfer Traurigkeit, in körperlicher Ermattung schliefen sie immer wieder ein. Doch als Jesus zum letzten Male zu den schlafenden Jüngern zurückkehrte, mit dem Siegerkranz auf dem Haupte, mit dem wiedergewonnenen Seelenfrieden im Herzen, ruft er ihnen zu, sie mögen nur getrost schlafen. Er bedarf ihrer Teilnahme nicht mehr.

Der dritte Evangelist, der nur von einem einmaligen Gebetsgange Jesu erzählt, weiß speziell noch von einer wunderbaren Stärkung des Herrn durch einen Engel und von einem Angstschweiß, der zu Blutstropfen wurde, die zur Erde herunterrannen. Die positive Exegese hat diese Worte im natürlichen, buchstäblichen Sinn verstanden. Durch die höchste psychische Erregung zerbrachen Blutgefäße, so daß das Blut heraustrat. Diese von Lukas berichteten Erscheinungen stellten den Höhepunkt des Seelenkampfes Jesu dar.

2. Die Gefangennehmung Jesu (Matth. 26, 47 ff.; Parall.).

Nicht lange dauerte die den Jüngern zum Schlafe gegönnte Frist. Die nächtliche Stille ward plötzlich durch den Aufmarsch eines römischen Kommandos, etwa in der Stärke eines Manipels, einer Kompagnie (*σπεῖρα* im weiteren Sinne), und der mit Schwertern und Stöcken bewaffneten jüdischen Häscher unterbrochen. Nach Lukas war auch eine Deputation der Hierarchen anwesend.

An der Spitze des Zuges schritt Judas, der schon vor dem Abmarsch (Markus) nach Gethsemane das Erkennungszeichen gegeben: In unerhörter Heuchelei wollte er noch am Ölberg seine schwarze Tat verhüllen durch das Symbol der Ehrfurcht des Schülers vor dem Meister.

Mit himmlischer Gelassenheit, in ergreifenden Worten entlarvte Jesus dieses heuchlerische Gebaren des Verräters. Noch schien ein Allmachtserweis des Heilandes, der die Teilnehmer der Expedition oder doch die Vollzugsorgane des Synedriums niederschmetterte, einer Verhaftung im Wege zu stehen. Auch griffen

die Apostel, Petrus insbesondere, zur Gegenwehr. Doch der Heiland trat den Jüngern entgegen. Er legte zwar eine Rechtsverwahrung gegen seine widerrechtliche Aufhebung ein und schützte in liebender Hirtensorge seine Jünger vor drohender Gewalttat, dann aber gab er sich selbst zur Fesselung hin. Seine Jünger flohen, ohne weiter belästigt zu werden. Markus berichtet, vielleicht aus persönlicher Erinnerung, daß ein nur mit einem großen Tuch bekleideter Jüngling aus Neugierde der Eskorte folgte, dann aber, als ihn die Häscher ergreifen wollten, ganz nackt entfloh.

3. Jesus vor Annas (Joh. 18, 13 ff.).

Einzig der vierte Evangelist berichtet von einem, wohl nur in engeren Kreisen bekannt gewordenen Vorverhör Jesu vor Annas, dem Haupt der damals regierenden Hohenpriesterfamilie.

Seit alters hält man freilich oft dieses Vorverhör für identisch mit dem synoptischen Hauptverhör vor Kaiphas. Allein der heutige Text des vierten Evangeliums kann nur im Sinne einer Unterscheidung beider Gerichtsverhandlungen ausgelegt werden.

Wenn nach den Synoptikern die Petrusverleugnung mit dem offiziellen Verhör vor Kaiphas eng zusammenhängt, so reicht auch nach Johannes diese Verleugnung in das Verhör vor Kaiphas hinein. Das Kohlenfeuer, bei dem Petrus stand, war dasselbe im Verhöre des Kaiphas und des Annas, weil beide Verhöre im gleichen Gebäudekomplex stattfanden.

Annas fragt den Herrn über seine Jünger und über seine Lehre. Jesus antwortete nur auf die zweite Frage, er verweist den Hohenpriester auf die Öffentlichkeit seiner Wirksamkeit. Dem servilen Gerichtsdiener, der ihm einen Backenstreich gibt, hält er sein Unrecht vor.

4. Die Verleugnung Petri (Joh. 18, 15 ff.; Parall.).

Während die Zeit- und Ortsdifferenzen zwischen den synoptischen und johanneischen Berichten über die Verleugnung Petri leicht ausgeglichen werden können, bestehen in der Aufzählung der Anlässe und Äußerungen der Verleugnung Verschiedenheiten in der Berichterstattung, die im Grunde auf die verschiedenen Tendenzen der Evangelisten zurückgehen.

Eine Harmonisierung der synoptischen Berichte mit Johannes ergäbe etwa folgendes Bild: Die erste Verleugnung wurde veranlaßt durch die Pförtnerin, welche Petrus am Kohlenfeuer im Hofe anredete (Markus).

Bei der zweiten Verleugnung nennen Matthäus und Markus wieder eine Magd, Lukas dagegen nennt einen anderen, Johannes mehrere, was alles durch die Annahme, daß der eine Anlaß verschiedene Aussprachen hervorrief, ausgeglichen werden kann. Petrus wäre dann immer mehr gegen die Vorhalle zurückgedrängt worden, hätte sich aber später wieder dem Kohlenfeuer genähert, als die Verhandlung mit Jesus weiter fortschritt.

Die dritte Versuchung wurde nach Matthäus-Markus veranlaßt durch mehrere zum Feuer Hinzutretende, nach Lukas durch einen anderen, der auf den galiläischen Dialekt Petri aufmerksam machte, nach Johannes durch mehrere, die an die Gartenszene erinnerten. Es sind nur verschiedene Erzählungsweisen unter der symbolischen Dreizahl zusammengefaßt, wenn in der Darstellung der einen Tatsache sich Verschiedenheiten zeigen.

5. Jesus vor dem hohen Rat (Matth. 26, 57 ff.; Parall.).

Die offizielle Gerichtsverhandlung wurde im Palast des Kaiphas abgehalten, woselbst der hohe Rat in seinen drei Gruppen: die Hohenpriester d. i. neben dem fungierenden Kaiphas die abgesetzten und die Titularhohenpriester, die Schriftgelehrten d. i. die Theologen und Juristen der Behörde und die Volksältesten d. i. die Vertreter der Hauptstämme und Familien und der Lokalrichter nahezu vollzählig erschienen waren.

Widerrechtlich wurden nur Belastungszeugen aufgerufen, die aber nicht übereinstimmten und auch die Joh. 2, 19 gesprochenen Worte entstellten. In seiner Verlegenheit provozierte Kaiphas eine Selbstanklage Jesu über seine Messianität und Gottheit und diese Aussage legten die Synedristen ohne nähere Prüfung, ob sie berechtigt war oder nicht, ihrem Todesurteil zugrunde.

Noch im Beratungslokal wurde Jesus nach Matthäus-Markus von den Synedristen, sodann im Wachtlokal, wohin der Herr nach der Nachtsitzung abgeführt worden war, von der Wachtmannschaft (Lukas) schmählich verhöhnt und mißhandelt.

Von den positiven Exegeten wird meistens die bei Lukas erwähnte Morgensitzung des hohen Rates, welche die Prozeßsache vor das römische Forum spielen und so die schimpflichste Strafe, die Kreuzesstrafe, über Jesus heraufbeschwören sollte, von der Nachtsitzung des Matthäus-Markus unterschieden.

6. Des Verräters Ende (Matth. 27, 3 ff.).

Es scheint, daß die schlimme Wendung in der Prozeßsache Jesu in der Gesinnung des Judas einen Umschwung herbeiführte. Jedenfalls stellt der erste Evangelist die Episode vom düsteren Ende des Verräters in diesen Zusammenhang.

In seiner Seelennot will der Reuige vor allem des Sündengeldes los werden. Als sich aber die Genossen seiner Schuld nicht um seine Gewissensängste kümmerten, verzweifelte Judas und erhängte sich.

Die Apostelgeschichte 1, 16 bringt das zweite Moment in dem schauerlichen Tode des Verräters. Sei es nun, daß der Strick oder Ast zerriß oder daß Judas hängen blieb, bis der Strick oder der Leichnam verweste, Judas stürzte kopfüber herab und barst mitten entzwei. In gehobener Sprache wollte dann Petrus in der Apostelgeschichte zum Ausdruck bringen, Judas hätte sich gleichsam selbst durch die Rückgabe des Verräterlohnes einen Begräbnisacker erworben, während nach Matthäus die Hierarchen es waren, welche das Blutgeld zum Ankauf eines Begräbnisackers für Fremde verwandten.

7. Jesus vor dem römischen Gericht, das erste Verhör Jesu vor Pilatus (Matth. 27, 11 ff.; Parall.).

Meisterhaft zeichnet in diesem Stadium der Gerichtsverhandlung vor allem Johannes die Hoheit und Halbheit des römischen Richters, der schrittweise vor dem Ansturm der Kläger zurückweicht und schließlich gegen seine Überzeugung das Todesurteil spricht.

Pilatus (reg. von 26/7—36/7) wird von Philo der Grausamkeit, Bestechlichkeit und vieler Justizmorde beschuldigt. Infolge seines gewalttätigen Vorgehens gegen die Samariter wurde er schließlich abgesetzt und in die Verbannung geschickt.

Schauplatz des Prozesses ward jetzt das römische Prätorium auf dem Sionsberge. Nach dem deutlichen Pragmatismus des 4. Evangeliums forderte Pilatus von den Hierarchen eine formulierte Anklage, erklärte aber nach einem Verhöre Jesu im Innern des Prätoriums den Herrn für einen schuldlosen Schwärmer.

Die von den Juden vorgebrachten Klagegründe hat uns Lukas (23, 2) überliefert: Jesus habe das Volk aufgewiegelt und verfolge hochverräterische Pläne.

Pilatus hielt dem Angeklagten nur einen Klagepunkt vor (Joh.), ob er der König der Juden sei. Jesus gab aber eine runde Erklärung über die Natur seines Königtums, das nicht von dieser Welt sei. Jesus verkündet sich noch näher als König der Wahrheit. Diese Ausführungen erschienen dem römischen Weltmann als törichte Schwärmerei. Auf erneute Anklage der Synedristen, auf neue Anfragen des Richters antwortet der Herr mit beredtem Schweigen. Die Beschuldigung der Hierarchen, der Heiland habe von Galiläa anfangend das Volk aufgewiegelt, gibt Pilatus erwünschten Anlaß, Jesus vor das Forum des damals in Jerusalem anwesenden Herodes, des Tetrarchen von Galiläa, zu verweisen.

8. Jesus vor Herodes (Luk. 23, 8 ff.).

Der schon längst auf Jesus aufmerksam gewordene König (Matth. 14, 1 ff., Luk. 13, 31 ff.) brannte vor Verlangen, ein Wunder von Jesus zu sehen. Da aber Herodes auf eine richterliche Untersuchung sich nicht einließ, hüllte sich der Herr in unerschütterliches Schweigen. Aus Rache schickte deshalb der Tetrarch Jesus, dem er ein weißes Kleid, das Abzeichen der Königswürde, hatte anziehen lassen, zum römischen Richter zurück. Über dem Haupte des Unschuldigen versöhnten sich die beiden Potentaten wieder.

9. Jesus und Barabbas (Matth. 27, 15 ff.).

Gerade als Pilatus den Hierarchen durch das Anerbieten, Jesus geißeln zu lassen, eine Genugtuung geben wollte, stürmte das Volk die Davidstadt herauf, um nach der Sitte jener Zeit in dieser frühen Morgenstunde des Osterfesttages einen Verbrecher loszubitten. Sofort nimmt Pilatus die Gelegenheit wahr, durch Zusammenstellung Jesu mit dem größten Verbrecher, der ihm zur Verfügung stand, eine Begnadigung des Heilandes durch das Volk herbeizuführen.

Aber während der Richter eine Botschaft seiner durch einen Traum geängstigten Gemahlin, die ihn warnte vor einem Justizmorde an Jesus, entgegennahm, bearbeiteten die Hierarchen den hauptstädtischen Pöbel, der jetzt in wildem Chor die Kreuzigung Jesu forderte.

Nachdem ein zweites Anerbieten des Pilatus, Jesus geißeln zu lassen, kein Gehör fand, überließ der Richter, der sich in der Pose gefiel, durch eine symbolische Handlung seine Unschuld zu beteuern (Matth. 27, 14), den Angeklagten, wenn auch ohne formelles Urteil, ihrem Willen.

10. Die Geißelung und Verspottung Jesu (Joh. 19, 1; Parall.).

Die fürchterliche Einleitung der Kreuzigung war die Geißelung. Wenn auch in scheinbarem Gegensatz zu Matthäus-Markus die johanneische Geißelung mit der Ecce-Homo-Szene selbständig für sich steht, so ist doch der Herr nicht zweimal gegeißelt worden. Erwägen wir, daß Pilatus mit dem gegeißelten Heiland Mitleid erwecken wollte, dann besteht kein Zweifel, daß die rohen Soldaten die schmerzliche Geißelstrafe auf die unmenschlichste Art an Jesus vollzogen. Fast alle Evangelisten verbinden mit der Geißelung auch noch die Verspottungsszene, die wie die Spottwerkzeuge und die Verspottungsakte zeigen, darauf hinzielte, in Jesus den messianischen König der Juden zu verhöhnen.

11. Der letzte Rettungsversuch des Pilatus und die Schlußsentenz im Prozesse Jesu (Joh. 19, 4—16).

Den vermummten Mann mit dem blutbefleckten Angesicht ließ Pilatus vor das Tribunal führen, um in der ergreifenden Ecce-Homo-Szene das Mitleid des Volkes zu erregen. Vergebens. Als Pilatus mit bitterem Hohne die Hierarchen auffordert, Jesus zu kreuzigen, schüchtern sie ihn ein mit der Anklage, Jesus habe sich zum Sohne Gottes gemacht.

In einem neuen Verhör demütigt Jesus den Stolz des Römers. Als Pilatus sich entschieden geneigt zeigt, den unheim-

lichen Mann freizugeben, spielen die Hierarchen ihren letzten Trumpf aus, sie bedrohen ihn mit einer Denunziation am kaiserlichen Hofe. Pilatus ist entwaffnet und spricht in aller Form das Todesurteil aus. Der Evangelist datiert genau Zeit und Stunde dieses weltgeschichtlichen Augenblickes. Johannes scheint Markus gegenüber zu betonen, daß die Verurteilung und Kreuzigung Jesu gegen Mittag zu erfolgte. Es kam ein letzter tragischer Moment: Als Pilatus in seinem Ärger den Judenkönig verhöhnte, verleugnen die Hierarchen ihre messianischen Hoffnungen.

12. Die Via dolorosa (Joh. 19, 16 f.; Parall.).

Wie schon die ältesten Itinerarien berichten, ging der Kreuzweg vom Königspalast auf dem Sion aus nach dem zu Christi Zeit außerhalb der Stadt gelegenen Golgotha (Schädelstätte). Die Hügelform erhielt die Kreuzigungsstätte erst durch den Basilikabau unter Kaiser Konstantin.

Von den vierzehn heutigen Kreuzwegstationen gründen sich fünf (der dreimalige Fall Jesu, seine Begegnung mit Maria und Veronika) ausschließlich auf die kirchliche Tradition. Auch die heutige Lokalisierung des Kreuzweges kann nicht beglaubigt werden. Jesus trug sich selbst das Kreuz (Joh. 19, 17), das ganze Kreuz, nicht bloß das Querholz (patibulum). Als aber der Heiland Anwandlungen von Ohnmacht zeigte, wurde der des Weges kommende Simon von Cyrene genötigt, ihm das Kreuz zu tragen (Matth. 27, 32).

Wie Lukas berichtet, bezeugten dem großen Propheten auf dem Kreuzweg weinende Jerusalemerinnen herzliches Mitleid. Aber sich selbst vergessend mahnte der Heiland diese Frauen, nicht über ihn zu trauern, sondern Tränen der Zerknirschung über die ihrem Untergang entgegengehende Nation zu weinen.

13. Der Betäubungstrank (Matth. 27, 31; Parall.).

Vor der Annagelung ans Kreuz wurde Jesus ein mit Galle (Matth.) d. i. mit aufgelöster Myrrhe getränkter Wein (Mark.) gereicht. Da der Heiland mit vollem Bewußtsein leiden und sterben wollte, gab er den Taumelwein zurück, nachdem er ihn kaum mit seinen Lippen berührt hatte.

14. Die Entblößung Jesu.

Obwohl nach römischem Brauch die Gekreuzigten in der Regel ganz nackt ans Kreuz gehängt wurden, so ist doch historisch wahrscheinlich, daß der unter der Oberleitung der strenger denken-

den Hierarchen gekreuzigte Heiland ein Lendentuch trug, wie auch schon das Evangelium des Nikodemus ausdrücklich bezeugt. Da das Unterkleid des Herrn ganz an seinem gegeißelten Leibe klebte, mußten ihm wohl die Kleider buchstäblich vom Leibe losgerissen werden.

15. Die Kreuzigung selbst.

Über den Vollzug der grausamsten und schimpflichsten Strafe der Alten, der Kreuzesstrafe, an Jesus berichten die Quellen äußerst summarisch, da diese Todesart damals keine Seltenheit war und die Einzelheiten allbekannt waren.

Die meisten Gründe sprechen dafür, daß Jesus an einem vierarmigen Kreuz (crux immissa †) gestorben ist. In zweiter Linie käme in Frage die Crux commissa, auch Antoniuskreuz genannt (T). Ausgeschlossen ist jedenfalls bei Jesus die Crux decussata, das sogenannte Andreaskreuz und die Crux acuta, die in Ägypten und bei den alten Israeliten zum Pfählen diente.

Der Delinquent wurde auf das erhöhte Kreuz hinaufgebracht und kam dann auf einen Sitzpflock zu sitzen, um zunächst an den Kreuzesstamm angebunden zu werden. Seit dem 6. Jahrh. wurde auch ein sogenanntes Fußbänkchen (suppedaneum, pedale, tabula) zur Stütze der Füße erwähnt. Laut der Schrift (Luk. 24, 39 ff.; Joh. 20, 20 f.) und der Väterzeugnisse, die mit Justinus beginnen, wurde Jesus an das Kreuz angenagelt.

16. Der Kreuzestitel (Matth. 27, 37; Parall.).

Über dem Haupte des gekreuzigten Heilandes wurde, wie das auch sonst bezeugt ist, eine Schuldtafel befestigt. Bedeutsam, aber nicht ungewöhnlich im damaligen Römerreich erscheint die Ausfertigung der Inschrift in drei Sprachen, in der Sprache der Offenbarungsreligion (hebräisch), der Weltherrschaft (römisch) und der Weltbildung (griechisch), ein Symbol des universalistischen Charakters der Kreuzesreligion. Das war gottgefügt, aber von Pilatus zur Verhöhnung der Hierarchen gemeint. Schroff weist auch der Römer das Ansuchen auf Abänderung der Inschrift ab.

17. Die Verteilung der Kleider Jesu (Joh. 19, 23 f.; Parall.).

Nach der genaueren Anordnung des Johannes folgte die Kleiderverteilung erst nach der Inschriftsetzung. Verteilt wurden das Oberkleid, vielleicht auch der Mantel, der Gürtel, die Kopfbedeckung und die Sandalen, schließlich auch der ungenähte Rock Jesu. Nach dem Eigenbericht des Johannes, der in dieser Kleiderverteilung eine im Programm der Kreuzigung (Ps. 21) leise angedeutete Weissagung erfüllt sieht, wurden zuerst sämtliche Kleider mit Ausnahme des Leibrockes in vier gleiche Teile zerlegt und verteilt, dann aber über den ungenähten Leibrock Jesu das Los geworfen (Apg. 1, 26).

18. Die Verspottung des Gekreuzigten (Matth. 27, 39 ff.; Parall.).

Nach den Synoptikern wurde der am Kreuze unsäglich leidende Heiland von Vorübergehenden, das waren wohl Juden, welche von ihrem Zelte in die Stadt und wieder zurück gingen, und selbst von den anwesenden Hierarchen verspottet. Das Volk schaute mit Behagen das Todesleiden Jesu (Luk.). Wenn Lukas auch eine Verspottung des Herrn durch die Soldaten, welche ihm Essigwein darboten, erwähnt, so hat der Evangelist nach der herrschenden Anschauung die vor dem Verscheiden Jesu erfolgte Tränkung, die mit einer Verhöhnung verknüpft war, vorausgenommen.

19. Die beiden Schächer am Kreuze.

Sämtliche Evangelisten berichten, daß zwei wirkliche Verbrecher, schon in den Pilatusakten Dismas und Gestas (Gistas) genannt, mit Jesus gekreuzigt wurden. Das Werk vollendeter Bosheit war es, wenn die Soldaten auf Betreiben der Hierarchen Jesus den Ehrenplatz zwischen den beiden Verbrechern anwiesen. Anfangs beteiligte sich auch der rechte Schächer an der Verspottung Jesu (Matthäus-Markus), später aber wurde er durch den Anblick seiner beispiellosen Geduld und Hoheit von seiner Unschuld überzeugt und bekehrte sich. Nach dem liebevoll eingehenden Bericht des dritten Evangelisten fand sein freudiger Glaube auch Gnade bei dem Könige des messianischen Reiches (Luk. 23, 42).

20. Abschied Jesu von seiner hl. Mutter und von seinem Lieblingsjünger (Joh. 19, 25 ff.).

Nur der vierte Evangelist hat die Erinnerung an eine ihm unvergeßliche Familienszene aufbewahrt. Der Messias empfiehlt das Teuerste, was er als Mensch auf Erden besaß, die Hochgebenedeite, des Lieblingsjüngers Obsorge. Aber auch Maria tritt an diesem Tage zu Johannes und mit ihm zur ganzen Christenheit in ein mütterliches Verhältnis. Unter dem Kreuze standen aber auch die Schwester der Mutter Jesu d. i. nach katholischer Auffassung die Frau des Cleophas oder Klopas und Maria Magdalena. Da von einer Verwandtschaft zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger sonst nichts bekannt ist, so kann nicht die Schwester der Mutter Jesu mit Salome, der Mutter des Zebedaiden, identisch sein. Schon Hegesippus weiß, daß Klopas der Bruder des Joseph gewesen, dann ist allerdings Schwester der Mutter Jesu soviel wie Schwägerin, und diese Schwägerin, die Frau des Klopas oder Alphäus war dann die Mutter der sogenannten Brüder Jesu (Mark. 15, 40 u. Parall.;

Mark. 6,3 u. Parall.; Gal. 1,19; Apg. 1,13). Mit dem johanneischen Bericht über diese unter dem Kreuze stehende Gruppe befindet sich scheinbar der synoptische (Matth. 27, 55 f.; Parall.) in Widerspruch. Allerdings sind nach dieser Quelle drei Frauen: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus minor und des Joseph, und Salome, die Mutter der Zebedaiden und alle Bekannte Jesu (Lukas) in einiger Entfernung vom Kreuze gestanden, aber das wird erst später beim Eintritt der Finsternis und der wunderbaren Vorgänge gewesen sein. Was die Personendifferenz betrifft, so nennt Johannes seine Mutter auch hier wie sonst im Evangelium nicht. Und das Schweigen der Synoptiker über die Mutter Jesu macht sich in der ganzen Leidensgeschichte bemerkbar, fällt also auch hier nicht auf.

21. Die letzten Worte des sterbenden Heilandes.

Als erstes Wort gilt allgemein das bei Luk. 23,34 berichtete Fürbittgebet Jesu für die Hierarchen und das Volk, weiterhin für die Soldaten und Pilatus: Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.

Das in einigen ältesten Handschriften nicht überlieferte Wort wird durch die Väterzeugnisse und durch innere Gründe sichergestellt.

Nachdem der Herr das zweite Wort zum guten Schächer und das dritte zur Mutter und zum Lieblingsjünger gesprochen, trat etwa mittags 12 Uhr eine wunderbar verursachte Sonnenfinsternis ein, die aber wahrscheinlich sich nur auf das Hl. Land erstreckte (Matth. 27, 45; Parall.).

Das vierte Wort Jesu am Kreuze ist der mit lauter Stimme erhobene Angstruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen (Matth. 27, 46)? So betete der Herr im schmerzlichen Gefühl der Gottverlassenheit, nicht in der Verzweiflung nach dem Anfang des Psalmes 21. Die Evangelisten haben diesen erschütternden Ruf Jesu in seinem hebräisch-aramäisch gemischten Naturlaut erhalten.

Das fünfte Wort ist der Joh. 19, 28 berichtete Durstruf Jesu. Auch die Synoptiker wissen, daß Jesus vor seinem Tod durch einen mitleidigen Soldaten mit Essig getränkt wurde. Wenn die Darreichung des Essigs auch durch eine spezielle Bitte Jesu veranlaßt wurde, selbst nach Johannes bestand damals die Sitte, den am Kreuze Verschmachtenden zur Erquickung, wie es scheint, auch zur Verlängerung ihrer Qual, Essig oder sauren Soldatenwein zu reichen.

Auch das sechste Wort lautet kurz und bündig: Es ist vollbracht (Joh. 19, 30). Vollendet war das Werk der Erlösung oder

doch die persönliche Lebens- und Leidensaufgabe des Erlösers. Vollendet, verwirklicht waren auch die vom vierten Evangelisten so gern angezogenen messianischen Weissagungen.

Das siebte und letzte Wort: Vater, in deine Hände empfehle (übergebe) ich meinen Geist d. i. meine menschliche Seele, geht wiederum auf ein Psalmwort (Ps. 31, 6) zurück. Nach Matthäus-Markus, die das letzte Wort nicht berichten, stieß der Heiland mit mächtiger Stimme einen Todesschrei aus. Seit alters sah man in diesem Ruf des an Entkräftung sterbenden Herrn ein Wunder. Einzelne neuere katholische Exegeten nehmen an, Jesus sei bei vollen Kräften durch einen Akt seiner göttlichen Allmacht verschieden.

22. Die wunderbaren Vorgänge beim Tode Jesu (Matth. 27, 51 ff.; Parall.).

Nach sämtlichen Synoptikern zerriß beim Tode Jesu der Tempelvorhang. Aus symbolischen Gründen nahmen die meisten Exegeten an, daß damals der innere Tempelvorhang, der das Allerheiligste vom Heiligtum schied, zerriß; unter Anlehnung an das Hebräerevangelium, Josephus, den Talmud vertreten einzelne neuere Theologen die Hypothese, daß beim Tode Jesu die Oberschwelle des großen Eingangstores einen Riß bekam und schließlich der äußere Tempelvorhang auseinanderbrach. Matthäus speziell berichtet noch von einem Erdbeben, das wohl auf Jerusalem beschränkt blieb, von einem Spalten der Felsen, wofür seit Cyrillus v. Jerusalem ein noch heute vorhandener Riß im Golgothafelsen zeugt, ferner von einem Öffnen der Gräber, das wohl in einem wunderbaren Wegrollen der die Grabkammern verschließenden Steine bestand. Strittig ist, ob die Auferstehung der Leiber, wie sicher nach dem Wortlaut das Hervorkommen der Entschlafenen, erst nach der Auferstehung Jesu geschah.

Die auffälligen Wunder finden ihre Gewähr in den Wirkungen, die sie auf den Hauptmann, die Soldaten und die Menge übten.

Auch am Leichnam Jesu geschah Wunderbares. Nach dem vierten Evangelisten sollte die Unterlassung des Crurifragiums und die Vornahme des Lanzenstiches der Erfüllung zweier messianischer Weissagungen dienen (Exod. 12, 46 bzw. Ps. 34, 20; Zachar. 12, 10). Ganz besonders aber läßt der Evangelist sein Auge ruhen auf dem auffälligen Phänomen: Es floß Blut und Wasser aus der durch den Lanzenstich des Soldaten entstandenen Wunde. Blut und Wasser symbolisieren ihm ja (1 Joh. 5, 6 f.) das Heils- und Erlösungswerk Jesu Christi. Darum betont auch Johannes so nachdrücklich die objektive Wahrheit seines Augenzeugnisses. Die Durchbohrung der Seite Jesu diente der

Konstatierung seines wirklichen Todes. Die Hierarchen hatten nämlich Pilatus ersucht, die Schenkel der Gekreuzigten zu zerschmettern, damit sie noch vor Anbruch des Wochensabbaths herabgenommen werden könnten. Durch sein frühzeitiges Verscheiden blieb Jesus vor dieser neuen Gewalttat befreit.

23. Das Begräbnis Jesu (Matth. 27, 57 ff.; Parall.).

Auch im Tode Jesu offenbarte sich seine Hoheit. Zwei Hoheratsmitglieder: Joseph von Arimathäa, ein wohlhabender, religiös gesinnter Mann und Nikodemus (Johannes) bekennen sich am Todestage offen zum Heilande.

Mutig ging Joseph von Arimathäa zu Pilatus und bat um den Leichnam des Herrn. Die Soldaten haben wohl nach dem Gnadenstoß einige Zeit gewartet, ob nicht etwa die Leiche Jesu von seinen Freunden und Bekannten losgekauft würde. Inzwischen schenkte der Römer den Leichnam dem Bittsteller und Joseph kaufte alsbald Leinwand, welche zur Umwickelung der einzelnen Körperteile in lange Streifen zerschnitten wurde.

Auch Nikodemus erschien nicht mit leeren Händen. Er brachte eine kostbare Mischung aus Myrrhe und Aloe (100 Litren à $^1/_2$ Pfd.) mit, so daß Jesus ein königliches Begräbnis zuteil wurde. Doch mußte an diesem Spätnachmittag eine wirkliche Einbalsamierung mit Salbung unterbleiben.

Der unter Mithilfe der Verwandten und Freunde von Joseph herabgenommene hl. Leib wurde in ein neues Grab gelegt, das Joseph sich selbst unweit Golgotha hatte herstellen lassen.

Das Trauergeleite gaben fromme Frauen. Ausdrücklich werden Maria Magdalena und Maria, die Mutter des Joseph, wohl die Frau des Kleophas oder die andere Maria (Matthäus) genannt. Die Anwesenheit der Mutter Gottes kann aus dem Johannesevangelium (19, 25) erschlossen werden.

24. Die Grabeswache (Matth. 27, 62 ff.).

Nur der erste Evangelist, der den unersättlichen Haß der Juden schildern und verleumderischen Ausstreuungen der Hierarchen entgegentreten wollte, berichtet von einer Bewachung und Versiegelung des Grabes Jesu. Die bei Pilatus vorstellig gewordene Deputation des hohen Rates berief sich auf ein Wort des Herrn über seine Auferstehung (Joh. 2, 19 oder Matth. 12, 39 f.) und schützte vor, die Jünger könnten den Leichnam stehlen und dem Volke sagen, Jesus sei auferstanden. Pilatus erfüllte ihre Bitte. Die Glaubwürdigkeit des Matthäusberichtes wird auch durch die ältesten Apokryphen sichergestellt.

Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

Die Auferstehung Jesu Christi, das Hauptbollwerk des Christentums, wird von sämtlichen Evangelisten (Matth. 28; Parall.), von der Apostelgeschichte (1, 2 u. a.) und insbesondere vom hl. Paulus (1 Kor. 15 u. a.) unwiderleglich bezeugt. Die moderne Kritik bietet deshalb auch an diesem entscheidenden Punkte ihre ganze Kraft auf, um den Wundercharakter dieser Fundamentaltatsache des Christentums zu erschüttern. Wir müssen darum methodisch in der Sicherung der Auferstehung Jesu vorgehen. Es gilt zuvörderst die Auferstehungsberichte in ihrer Glaubwürdigkeit zu erhärten.

I. Die Auferstehungsberichte,

insbesondere die Nachrichten über die Erscheinungen Jesu, so wendet die Kritik ein, spotten jeder Evangelienharmonistik und gefährden so auch die Substanz des Auferstehungsglaubens, den Auferstehungsakt, der sich menschlicher Wahrnehmbarkeit entzog. So kenne die Matthäus-Markus-Relation nur galiläische, die Lukas-Johannes-Relation nur judäische Auferstehungserscheinungen Jesu. Allein diese örtlichen Differenzen schließen einander nicht aus, so erwähnt auch Matthäus eine judäische Auferstehungsszene (Matth. 28, 9) und Johannes auch eine galiläische Erscheinung Jesu (Joh. c. 21). Die Sonderberichte erklären sich aus der verschiedenen Tendenz der Evangelisten. So beschränkt sich z. B. Lukas seinem ganzen Programm gemäß auf judäisch-jerusalemische Erscheinungen Jesu. Johannes wählt Szenen, welche die Vollendung des Jüngerglaubens erhärten sollen. Gerade die angeblich unsichere, ja verdächtige Tradition des Lukas und Johannes wird durch das unantastbare Zeugnis des hl. Paulus (1 Kor. 15) bekräftigt. Daß der „echte" Markusschluß (16, 9 ff.) die rein galiläische Tradition vertritt, läßt sich nicht beweisen. Wenn nach den beiden ersten Evangelien der Auferstandene die Jünger nach Galiläa beschied, so konnte die in Galiläa in Aussicht genommene Jüngerversammlung erst stattfinden, als die Jünger in Jerusalem von der Auferstehung Jesu überzeugt waren. Die Weisung des Herrn, die Jünger sollten Jerusalem nicht verlassen, ehe der Hl. Geist über sie herabgekommen sei (Apg. 1, 4), geht auf einen späteren Termin.

Auch in die Verschiedenheit der Personenangaben spielt der verschiedene Zweck der einzelnen Evangelien herein. So will sich Paulus (Markus) dem griechisch-römischen Publikum

gegenüber nicht auf Frauenzeugnisse berufen, um so weniger als der Apostel kurz vorher im ersten Korintherbrief sein Mulier taceat in ecclesia eingeschärft hat. Die Differenz in der Zahl der Erscheinungen klärt sich auf, wenn von Matthäus bis Lukas und Johannes ein fortwährend steigendes Bedürfnis nach überzeugenden Beweisen für die Auferstehung Jesu beobachtet wird. Daß diese neuen Erscheinungen nicht Erdichtungen sind, wird durch den hl. Paulus bestätigt, der schon vor den Evangelisten seinem Zweck entsprechend viel mehr Erscheinungen im 1 Kor. 15 zusammengestellt hat. Selbst wenn die Auferstehungsberichte noch mehr und gefährlichere „Widersprüche" aufweisen würden, könnte nach den Grundsätzen der historisch-kritischen Methode die Tatsächlichkeit des Auferstehungsglaubens der Jünger nicht erschüttert werden.

Eine kurze Zusammenstellung der einzelnen Auferstehungserscheinungen kann am besten die Glaubwürdigkeit der Berichte ad oculos demonstrieren.

1. Schon in der Frühe des ersten Wochentages erschienen die frommen Frauen am Grabe und fanden den Stein weggewälzt. Kurz vorher hatten sich die wunderbaren Ereignisse zugetragen, welche Matth. 28, 2 erzählt: die Erderschütterung, die Engelserscheinung, der Schrecken der Wächter und die Auferstehung Jesu selbst. Über den Auferstehungsakt selbst konnten sich die heiligen Urkunden der Natur der Sache nach nicht äußern, das taten erst die Apokryphen, z. B. das Petrusevangelium.

Streitfrage ist, ob Magdalena gleichzeitig mit den übrigen Frauen ins Grab hineingetreten ist, oder ob sie vorauseilte, schon von weitem die Öffnung des Grabes gewahrte und dann sofort wieder heimkehrte. Jedenfalls war sie nicht mehr Zeugin der Engelserscheinung.

Die Engelserscheinung wird von allen Synoptikern berichtet, alle Synoptiker erwähnen auch die Osterbotschaft: Christus ist auferweckt worden. Da die Frauen in der ersten Bestürzung niemand von diesem Erlebnis meldeten (Mark. 16, 8), so werden sie nicht gleich nach der Erscheinung des Engels heimgekehrt sein, sondern in der Nähe des Grabes den weiteren Verlauf der Dinge abgewartet haben. Wahrscheinlich hüllten sich die Frauen in Schweigen, bis die Matth. 28, 5 erzählte Erscheinung erfolgt ist. Diese könnte auch später stattgefunden haben, wenn sie nicht identisch ist mit der Magdalena zuteil gewordenen Erscheinung (Joh. 20, 14 ff.).

2. Auf die Mitteilungen der Magdalena hin gingen Petrus und Johannes zur Grabesschau (Joh. 20, 3 ff.; Luk. 24, 12). Erst durch die Überführung der Sinne mußten sie im Dunkel des Grabes zum Glauben gelangen.

3. Maria Magdalena erkennt, am Grabe ganz ihrem Schmerz

über den verlorenen Heiland sich hingebend, den ihr als Gärtner Erschienenen erst, als der traute Klang seiner Stimme ihre Sinne weckt.

4. Die Grabeswächter melden den Hierarchen von der Erdschütterung und von ihrem Schrecken, vielleicht auch von der Leere des Grabes. So werden auch sie im gewissen Sinne zusammen mit den Hierarchen, welche sie zur widersinnigen Aussage bestimmen: Während wir schliefen, haben die Jünger den Leichnam gestohlen, zu Zeugen der Ostereignisse.

5. Schauplatz einer neuen Erscheinung Jesu wurde Emmaus (Kubêbeh), Zeugen der Erscheinung waren die zwei Jünger: Cleophas und wohl sein Sohn Simon. Die lukanische Erzählung (Luk. 24, 13 ff.) gewährt uns einen lehrreichen Einblick in die Stimmung mancher Anhänger Jesu unmittelbar nach dessen Tod. Die größtenteils irdisch-politischen Erwartungen waren im tiefsten Grunde erschüttert worden. Jesus unterwies die Enttäuschten über den Sinn seines Leidens und Sterbens und schließlich erkannten sie ihn am Brotbrechen, nach vielen Auslegern an der Spendung der hl. Eucharistie. Die eilig nach Jerusalem Zurückgekehrten vernehmen die frohe Kunde: In Wahrheit ist der Herr auferweckt worden und dem Simon (Petrus) erschienen (1 Kor. 15, 5).

6. Noch am Auferstehungsabend erschien den mit den Emmausjüngern wohl im Zönakulum versammelten Aposteln (ohne Thomas) der in den neuen Lebensstand der Verklärung eingetretene Heiland und überzeugte sie durch die Betastungs- und Essensprobe von der Realität seines Auferstehungsleibes (Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19 ff.).

Nach der johanneischen Parallele übertrug Jesus seinen Jüngern an diesem Abend unter dem Symbole des Anhauchens die Sündenvergebungsgewalt.

7. Acht Tage darauf fand in Jerusalem oder wie andere vorziehen, in Galiläa eine neue Offenbarung Jesu statt. Diesmal war auch der Zweifler Thomas anwesend und überzeugte sich sinnenfällig von der Realität der Auferstehung Jesu.

8. Nach Johannes (Kap. 21) zeigte der Auferstandene den Aposteln im wunderbaren Fischfang den Segen der Berufsarbeit, die im Namen Jesu ausgeübt wird. Diese Erscheinung gipfelt in dem Zwiegespräch zwischen Jesus und Petrus und in der Übertragung der Primatialgewalt an den Apostelfürsten.

Die Erzählung schließt mit der doppelten Prophetie Jesu über den Lebensausgang der Apostel Petrus und Johannes.

9. Von einer zweiten Erscheinung Jesu in Galiläa berichten Matthäus (28, 16 ff.) und Markus (16, 14 ff.). Die

1 Kor. 15, 6 erwähnte Erscheinung vor mehr als 500 könnte sich an diese synoptische unmittelbar angeschlossen haben. Erst später nach 1 Kor. 15, 7 erschien Jesus dem Jakobus minor. Bei der zweiten galiläischen Offenbarung rüstete der Herr die Apostel mit messianischen Vollmachten, so mit dem universellen Lehrauftrag und Taufbefehl aus und verhieß ihnen große Wunderkräfte.

10. Nur Markus und Lukas berichten über die letzte Erscheinung Jesu im Zönakulum zu Jerusalem, woselbst der Auferstandene eine Abschiedsrede hielt und mit der Verheißung des Hl. Geistes schloß, und über die Himmelfahrt Jesu auf den Höhen des Ölberges (Mark. 16, 19 ff.; Luk. 24, 50 ff.; Apg. 1, 5 ff.).

11. Die Christophanie vor Damaskus (1 Kor. 15).

II. Der Auferstehungsglaube der Jünger.

Es ist eine von der radikalen Kritik zugestandene Tatsache von kirchen- und welthistorischer Bedeutung, daß die Jünger Jesu sehr bald nach dem Tode Jesu felsenfest von der Auferstehung ihres Meisters überzeugt waren. Der Glaube an die Auferstehung Jesu war auch gleich von Anfang an mit der Überzeugung verbunden, daß der Herr wiederholt den Jüngern erschienen ist. Die Jünger glaubten auch, den Heiland in dem ins Grab gelegten, wenn auch verklärten Leibe wiederum geschaut zu haben. Die Frauen hörten von den Engeln, Jesu sei nicht mehr im Grabe, sondern (leiblich) auferstanden. Jesus zeigte den Seinen die Wundmale, aß mit ihnen, um sie von seiner Auferstehung zu überzeugen.

III. Die Geschichtlichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu.

Die moderne Kritik unterscheidet die Überzeugung der Jünger von der Auferstehung Jesu und die objektive Tatsache dieser Auferstehung. Sie stellt den Osterglauben, der festhält, daß Jesus auch im Tode noch fortlebt, der Osterbotschaft von einer leiblichen Auferweckung Jesu gegenüber.

Ja selbst konservative Protestanten, welche die glänzende Bezeugung des Auferstehungswunders anerkennen, wollen aus religions-psychologischen Gründen die Erkennbarkeit einer wirklichen leiblichen Auferstehung für unmöglich erklären. Nur im Glauben könne der Tatbestand einer wirklichen Auferstehung erfaßt werden.

Der Unglaube will das Auferstehungswunder durch folgende Hypothesen erklären:

1. Mit dem Tage der Auferstehung Jesu schreitet die große Lüge seiner Feinde, die Jünger hätten seinen Leichnam gestohlen, durch die Jahrhunderte.

2. Die tiefergehende Bestreitung des Wunders, wie sie seit Celsus formuliert wurde, verdichtete sich allmählich in die rationalistische Hypothese von einem Betruge der Apostel oder vom Scheintode Jesu und in der neuesten Zeit beherrscht die sog. Visionshypothese, welche als subjektive Visionshypothese den

Auferstehungsglauben der Jünger auf Selbsttäuschung oder auf Halluzinationen oder auf Reflexionen der alsbald nach Galiläa Heimgekehrten zurückführt oder wenigstens eine rein objektive, gottgewirkte Vision annimmt, die weitesten Kreise der kritischen Theologie.

Zur Widerlegung dieser Hypothesen sei kurz folgendes bemerkt:

1. Gegen die Betrugs- und Scheintod-Hypothese spricht die sittliche Hoheit der Jünger und Jesu Christi selber. Von der Auferstehungsreligion sind die größten Segenswirkungen in der Geschichte ausgegangen. Ein Betrug der Apostel kann auch deshalb nicht angenommen werden, weil sie ihren Auferstehungsglauben durch die größte Opferwilligkeit bewährt und mit ihrem Blute unterschrieben haben.

Speziell gegen die Scheintodhypothese sprechen die vielen Momente, welche den wirklichen Tod Jesu erhärten, so z. B. der Lanzenstich, das aus der Wunde fließende Blut und Wasser, die Einbalsamierung, das Begräbnis. Physiologisch und psychologisch unmöglich ist die Annahme, daß ein durch die Kreuzigung erschöpfter und später wieder genesender Mensch alsbald wieder im Kreise der Seinen auftreten und Wirkung erzielen konnte.

2. Gegen die subjektive Visionshypothese streiten vor allem geschichtliche Momente. So kann der weltüberwindende Glaube der Apostel und Anhänger Jesu nicht aus Sinnes- und Selbsttäuschungen erklärt werden. Gerade die vom Apostel Paulus mit der Erscheinung Jesu vor den Aposteln verglichene Christophanie vor Damaskus kann selbständig als objektiv-reale Erscheinung erwiesen werden.

Gegen jene Hypothese sprechen auch gewichtige psychologische Tatsachen: Die Jünger erscheinen durchaus nicht schwärmerisch veranlagt. Selbst das verunglimpfte Weib, Magdalena, denkt am offenen Grabe eher an Leichenraub als an eine Auferstehung. Im Jüngerkreise herrschte nach dem Tode Jesu größte Niedergeschlagenheit und Zweifelsucht. Die angeblichen Jüngervisionen hörten auch bald auf nach der Himmelfahrt Jesu, und doch entfalteten die Jünger jederzeit nüchternen, opfermutigen Schaffenseifer.

Eine mehr reflexionsmäßige Entstehung des Auferstehungsglaubens, der Auferstehungsvisionen erscheint ausgeschlossen durch die besondere Form, welche der Auferstehungsglaube der Jünger zeigt: Sie sehen den Herrn in verklärter Existenzweise, nicht, wie der Volksglaube erwartete, in empirisch-leiblicher oder in rein geistiger Existenzform. Erst allmählich, bekennen sie auch, haben sie die Auferstehungstatsache aus den heiligen Schriften begreifen lernen (Joh. 20, 3 ff.).

Die zur Erklärung von Visionen nötige Hilfshypothese, die Jünger wären nach dem Tode Jesu alsbald nach Galiläa ge-

flohen und hätten hier zuerst Visionen gehabt, muß die heiligen Urkunden vergewaltigen, denn nach allen Evangelisten ist der Herr zuerst in Jerusalem erschienen.

Die mit der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu noch vereinbare Hypothese von gottgewirkten Visionen erscheint durch den Inhalt der evangelischen Überlieferung ausgeschlossen. Denn der Auferstandene wandelte mit den Jüngern, setzte sich mit ihnen zu Tische u. a. m.

Ein unüberwindliches Hindernis für jede Visionshypothese ist und bleibt schließlich das leere Grab.

Die Annahme, die Hierarchen hätten den Leichnam Jesu entfernt, wäre doch ein absurder Einfall. Die Meinung, Jesus sei in ein Verbrechergrab geworfen worden, wird durch den hl. Text ausgeschlossen.

Daß auch religions-psychologische Tatsachen so wenig wie religions-philosophische d. i. die bekannte Weltanschauungsfrage die Erkennbarkeit einer objektiv-realen Auferstehung nicht gestatten, scheitert schon an dem Dilemma, daß doch auch gottgewirkte Visionen Geisteswunder darstellen und auf theistischem Standpunkt die Erkennbarkeit äußerer Wunder keineswegs größere Anforderungen stellt als diejenige der Geisteswunder.

So bleibt die Auferstehung Christi, dieses größte Wunder der Weltgeschichte, das Siegel, die Krone des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi. Wie der Heiland am Schlusse des ersten Evangeliums hinausblickt über alle Völker und Räume, so verkündigte er sich damals für alle Zeiten als Emmanuel seiner Apostel und ihrer Nachfolger. Mit der Himmelfahrt fand die Lebens- und Verklärungsgeschichte des historischen Christus ihre glorreiche Vollendung, aber alsbald begann die Geschichte des mystischen Christus, die christusdurchwaltete Geschichte der Apostel und der Kirche.

Inhalt zu Heft 1.

Vorhalle: Einführung ins Leben Jesu . . . . . S. 3
Die Grundlinien des Lebens Jesu . . . . . S. 4
Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu . . . . . S. 5
Das öffentliche Leben Jesu:
I. Das Frührot des messianischen Wirkens Jesu . . . . S. 10
II. Die galiläische Reichspredigt . . . . . S. 16
III. Die große Wende in der galiläischen Wirksamkeit . . . S. 25
IV. Der Entscheidungskampf in Jerusalem . . . . . S. 31
V. Abschiedsfeier und Abschiedsreden Jesu . . . . . S. 40
VI. Gethsemane und Golgotha . . . . . S. 47
Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu . . . . . S. 59

Biblische Zeitfragen
Sechste Folge. Heft 8.

Lebensbejahung und Aszese Jesu.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Professor am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

▪ Münster in Westf. 1913. ▪
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 3. Septembrii 1913.

Vicarius Capitularis
de mand.
Nienhaus,
Consil. Eccles.

Nr. 6809.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Eine mächtige Strömung im modernen Geistesleben will das Evangelium Jesu einzig und allein vom Gesichtswinkel der Lebensbejahung oder Lebensverneinung aus betrachten und sieht es als eine Lebensfrage für das Christentum an, ob es auf seiten des Optimismus oder des Pessimismus steht.

Ein A. Schopenhauer, ein L. Tolstoi ruft aus: Hin zu Jesus, dem Verkünder der Lebensverneinung, der einzig wahren Weltanschauung!

Nein, fort mit diesem aszetischen Jesus, entgegnet ein Fr. Nietzsche, auch H. Ibsen! Die wahre Lebensanschauung bekennt sich zum Ideal „des lebendigsten und weltbejahendsten Menschen" (Nietzsche).

Ihr irrt alle, läßt sich hinwiederum A. Harnack, der Sprecher des freisinnigen Protestantismus, vernehmen. Jesus bleibt unser Panier, aber Jesus war kein Aszet, die Weltverneinung, die Aszese hat im Evangelium Jesu keinen Platz.

Ruhig und sicher verkündet durch alle Jahrhunderte die katholische Kirche: Das Christentum ist nicht Lebensverneinung und nicht Lebensbejahung im Sinne der Modernen. Aber die Aszese gehört sicher ins Evangelium hinein. Aszese ist Übung, Übung des vollkommenen Christentums. Wer an Christus glaubt, muß auch an seine Aszese glauben (Meschler, Gesammelte kleinere Schriften I, 1^2, 1909, S. 1).

Während so eine Gruppe die Aszese Jesu ungebührlich, bis zur Lebensverneinung, bis zum Pessimismus überspannt (so Schopenhauer, Nietzsche), wollen die protestantischen Theologen, und zwar aller Richtungen, eine Aszese des Evangeliums Jesu nicht anerkennen. Nur die katholische Kirche bekennt sich mit Jesus zur wahren Lebensbejahung und hält doch das Evangelium für aszetisch gerichtet. Von selbst ergeben sich aus dieser Sach-

lage zwei Hauptaufgaben. Es gilt, die Lebensbejahung Jesu gegenüber den Modernen und die Aszese Jesu gegenüber den Protestanten zu verteidigen.

In unserer Studie wollen wir zuvörderst darlegen, wie jene erste Gruppe, es sind meist Philosophen und Literaten, die Lebensverneinung Jesu begründen. In einem zweiten Gang werden wir dann dieser Charakterisierung des Evangeliums die Lebensbejahung Jesu gegenüberstellen. Im Schlußteile wird es genügen, in aller Kürze zur protestantischen Bestreitung der Aszese Jesu Stellung zu nehmen. Denn diese Frage führt, soweit hier nicht die Begriffsverwirrung an einer Annäherung der Gegensätze Schuld trägt, mitten in die konfessionellen Lehrunterschiede hinein, die wir hier nicht weiter verfolgen wollen.

Die weit zerstreute Literatur ist meist an Ort und Stelle zitiert. Die besten Dienste, namentlich in der reichen Zitatensammlung, bot mir das protestantische Gegenstück zur vorliegenden Studie: Friedr. Mahling, Lebensverneinung und Lebensbejahung, in moderner Auffassung und in neutestamentlicher Beleuchtung, 1912, 84 S., in den Bibl. Zeit- und Streitfragen, VIII. Serie, 2./3. Heft.

Einleitend sei noch bemerkt, daß die Modernen das Evangelium Jesu deshalb lebensverneinend nennen, weil es das natürliche Leben und alle seine äußeren und inneren Lebens- und Kulturgüter gering schätzen, ja verachten und hassen lehre. Meist wird der Pessimismus als das intellektuelle Urteil über den Unwert der Lebensgüter von dem Willen, von der Energie der Lebensverneinung unterschieden. Ähnlich stehen sich dann der Optimismus und die Lebensbejahung gegenüber (vgl. Mahling S. 13).

So gilt nach Eduard von Hartmann Kant als Vater des Pessimismus, allein erst Schopenhauer hat die Konsequenz des Pessimismus in der Lebensverneinung gezogen.

Praktisch läßt sich freilich die Lebensbejahung und die Lebensverneinung von der im Mutterboden des Gemüts wurzelnden Lebensstimmung nicht leicht trennen. Lust und Unlust sind ja die Kennzeichen, die Exponenten der jeweiligen Stellung zu den Lebensgütern Die moderne Kritik zwingt ferner, zwischen der Lebensbejahung Jesu und der des kirchlichen Christentums zu unterscheiden. So hat Bischof Keppler in seinem prächtigen Buch: „Mehr Freude" (seit 1909) die freudenarme

Mitwelt auf das unendliche Meer der im katholiſchen Chriſtentum quellenden Freuden hinausblicken laſſen, die Betrachtung der Lebensbejahung, der Freude Jeſu muß ſich in viel engerem Rahmen bewegen.

I. Moderne Beſtreitung der Lebensbejahung Jeſu.

Von den modernen Geiſtern, welche das Evangelium Jeſu lebensverneinend nennen, rufen die einen Jeſus als Bundesgenoſſen an, ſo z. B. Schopenhauer, die anderen ſind ſeine grimmigen Gegner, ſo z. B. Nietzſche.

1. Wir beginnen mit den modernen Freunden des angeblich lebensverneinenden Jesus.

A. Schopenhauer.

Epochemachend in ſeiner Art erklärt dieſer Philoſoph des Peſſimismus den Willen, der ſich im menſchlichen Erkennen „ein Licht angezündet hat", als den Urgrund alles Seienden. Das in ruheloſem Streben ſich verzehrende Menſchenleiden könne nur durch Aszeſe d. h. durch vorſätzliche Brechung, durch Verſagen des Angenehmen, durch Büßung und Kaſteiung aufgehoben werden (Die Welt als Wille und Vorſtellung, § 68).

Kultur iſt Leiden, Leben iſt Leiden. Jedes Individuum, ein flüchtiges Gebilde des blind ſchaffenden Naturgeiſtes, trägt ſeine Laſt Leiden und Schmerzen, gegen die es nur zwei Heilmittel gibt: Den trügeriſchen Schein des Lebens erkennen und nichts mehr von ihm wollen — das zweite: Mitleid und Liebe und Mitteilung jener Erkenntnis an die Mitmenſchen. Dieſe philoſophiſchen Grundanſchauungen hat nun aber Schopenhauer in chriſtliche Formeln gekleidet. Den Kern des Chriſtentums mache die Lehre von der Erbſünde = die Bejahung des Willens und die Lehre von der Erlöſung = die Verneinung des Willens aus. Chriſtus ſelbſt iſt nur das Symbol oder die Perſonifikation der Lebensverneinung, „nicht aber individuell, ſei es nach ſeiner mythiſchen Geſchichte in den Evangelien, oder nach der ihr zugrunde liegenden mutmaßlichen wahren."

Im Neuen Teſtament ſei mit Recht die Welt dargeſtellt als Jammertal, das Leben als Läuterungsprozeß; Symbol des Chriſtentums ſei das Marterinſtrument. Entſagung, Selbſtver-

leugnung, vollkommene Keuschheit — diese entschiedenste Verneinung des Willens zum Leben — sei dem ursprünglichen, echten Christentum wesentlich.

Der Protestantismus ist deshalb nach Schopenhauer „ausgeartetes Christentum", eine Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte Pastoren.

Diese Religionsphilosophie Schopenhauers ward erst Mode nach dem Tode ihres Schöpfers, als in Deutschland die Kulturübersättigung und ihr Genosse, der Buddhismus, den Boden bereitet hatten. Hatte doch unser Philosoph bereits selbst das Christentum und den Buddhismus in eins geschaut und die Hoffnung ausgesprochen, es würden einst Bibelforscher kommen, die, vertraut mit den indischen Religionen, die Verwandtschaft derselben mit dem Christentum durch ganz spezielle Züge belegen würden.

Um dieses buddhistische Jesusbild sammelte sich bis in die jüngste Zeit hinein eine zahlreiche Gemeinde.

Ein lauter Prediger dieses buddhistischen Christentums und seiner Schopenhauerschen Formgebung ward Richard Wagner (Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1907, S. 217 ff.).

Der junge Wagner hatte das Menschheitsproblem durch die von Jesus gebrachte Liebe lösen wollen. „Nicht trüber Verträge trügender Bund, nicht heuchelnder Sitte hartes Gesetz, selig in Lust und Leid läßt die Liebe nur sein," so sang die Walküre nach dem ersten Schluß der „Götterdämmerung". In Schopenhauers Gefolge läßt sie Wagner im zweiten Schluß der „Götterdämmerung" singen: Trauernder Liebe tiefstes Leiden schloß die Augen mir auf. „Der Parsifal ist die höchste und vollendetste Predigt des Evangeliums als der buddhistischen Erlösung." Wissen und Mitleid erscheinen auch hier als die erlösenden Kräfte.

L. Tolstoi.

Eine Lebensverneinung, eine Verneinung der Persönlichkeit, der Rechtsordnung, der Wirtschaftsordnung, der ganzen gegenwärtigen Kultur las auch dieser russische Religionsphilosoph aus dem Evangelium heraus.

Als Sinn des Lebens hatte Tolstoi nach seiner Selbstbiographie: Meine Beichte, ein Leben in Gott, in der Liebe zum Nächsten erkannt. Das Gesetz Christi vom Nichtwiderstehen (Matth. 5, 39) wendet er selbst gegen die richterliche Bestrafung, gegen die obrigkeitliche Gewalt. In grundverkehrtem Verständnis

wird hier die Forderung der Liebe zum allgemeinen, geſellſchaftlichen Geſetz erhoben.

2. Moderne Feinde des aszetisch verzeichneten Evangeliums.

Schon im 18. Jahrhundert erhob J. J. Rouſſeau in ſeinem Contrat social die Anklage, die von Jeſus geſtiftete Religion beſchäftige ſich einzig und allein mit den himmliſchen Dingen, verleugne alle diesſeitigen irdiſchen Güter und ſei deshalb unbrauchbar für die Menſchheit.

Ein L. Feuerbach bezeichnete in ſeinem „Weſen des Chriſtentums" (1841) die Richtung auf den Himmel und den Zölibat als die Hauptſtücke des Evangeliums und hat ſo die weiteſten Kreiſe gegen dieſen Popanz mobil gemacht.

Der in ſeiner zweiten Lebensperiode unter die Liberalen und zuletzt unter die Materialiſten gegangene D. Fr. Strauß ſieht in Jeſus einen familien- und kulturloſen Lehrer; dem Erwerb iſt ſein Jeſus abgeneigt, Kunſt und ſchöner Lebensgenuß bleibt völlig außerhalb ſeines Geſichtskreiſes (Das Leben Jeſu, für das deutſche Volk bearbeitet, 1864). „Der alte und der neue Glaube" ſchmäht Jeſus vom Standpunkt des weltſeligen Materialismus aus als weltfeindlichen Aszeten.

Selbſt der vielgefeierte P. Heyſe läßt in ſeinem bürgerlichen Roman „Kinder der Welt" ſich folgendermaßen über Jeſus aus: Was haben wir Menſchen Befreienderes, Holderes, Tröſtlicheres, als die Freude, die Freude an der Schönheit, der Güte, der Heiterkeit dieſer Welt? Und während wir dieſe Schrift (das Neue Teſtament) leſen, wandeln wir im Halbdunkel der Erwartung und Hoffnung ... nie erglänzt ein voller Schein der Fröhlichkeit, kein Scherz, kein Lachen ... Und dann, daß dieſer ſanfte, gottbewußte Menſch, um der ganzen Welt anzugehören, mit ſo ſeltſamer Härte ſich von den Seinen abwandte, daß er familienlos wurde — es hat wohl ſo ſein müſſen — aber es erkältet meine Empfindung... Die Weltloſigkeit ängſtigt und befremdet mich...

Mit Recht urteilt Weinel, Jeſus S. 230, man wiſſe bei dieſen Männern, zu denen auch Ed. von Hartmann gehört, nicht, wo die Verſtändnisloſigkeit aufhört und der Haß und die abſichtliche Mißdeutung beginnt.

Mit herbem Grimm urteilen auch manche Sozialiſten, die für Weltſeligkeit, irdiſchen Beſitz und Genuß ſchwärmen, über

diesen überweltlichen Christus. Während nur eine kleine Schar Sozialisten, so die Richtung Vollmar, Woltmann u. a., eine freundlichere Stellung zum menschlichen Christus einnehmen will, haben andere Sozialisten geradezu Schmähliches über Jesus geschrieben, so namentlich der tapfere Ritter Anonymus des Pamphletes: Finsternisse. Die Lehre Jesu im Lichte der Kritik (1896). Auf etwas höherem Niveau stehen die Schriften von Eugen Losinsky, so besonders „Das wahre Christentum als Feind von Kultur und Wissenschaft" (1906), ferner die Schrift: Was haben die Armen dem Christentum zu verdanken?

Losinsky erhebt den Ruf: Nicht zurück zu Jesus, sondern zurück zu Spinoza! Jesus sei abzulehnen, weil er sich durchweg in der Denkweise seiner ungebildeten Zeitgenossen bewegt habe. Während das Christentum alle Menschen zu Bettlern degradiert sehen will, strebe der Sozialismus, sie alle selbständig und reich zu machen. Ähnliche Anschauungen vertreten Bebel (Die wahre Gestalt des Christentums) und Liebknecht sen.

Mit dem ganzen Feuer des Fanatikers und Renegaten schleuderte Fr. Nietzsche den Vorwurf der Lebensverneinung gegen das Christentum.

Nietzsche war zuerst ein begeisterter Verehrer von Schopenhauer und Wagner. Noch im Jahre 1874 schrieb er die dritte unzeitgemäße Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher.

Aber allmählich ward aus dem düsteren Pessimisten ein glühender begeisterter Jasager. Schmerzliche Lebenserfahrungen, eine schon damals an seinem Lebensmarke nagende Krankheit schufen seit 1878 eine geistige Umwandlung Nietzsches. Damals wurde er Herr über alles Pessimistische in ihm. „Der Wille zur Gesundheit selbst, das Schauspielern der Gesundheit war mein Heilmittel."

Das persönliche Ergebnis war die logische Weltverneinung, die sich nach seiner Meinung mit einer praktischen Weltbejahung ebensogut wie mit deren Gegenteil vereinigen läßt (Menschliches, Allzumenschliches (1877/8) in der zehnbändigen Taschenausgabe seiner Werke (6, 47); vergl. Mahling, S. 20 ff.).

Vor seinen Augen erhob sich „das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es so, wie es war und ist, wieder haben will, in

alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend ... (Jenseits von Gut und Böse, 1885/6 A. 56 [8, 80]).

Seit gar der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Lebens sich seiner bemächtigte, seit das Leben ihm als das ewige Leben erschien, da flammte in ihm ein verzücktes, dionysisches Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens auf (10, 215).

Nietzsche bejaht jetzt das Leiden in der Welt, ja sogar die Sünde. Alles Schwere seines Lebens will er nicht nur tragen, nein lieben. Seinem langen Siechtum verdanke er unsäglich mehr als seiner Gesundheit. Von dieser Bejahung des Lebens aus gibt es keine Sünden mehr im metaphysischen Sinne (3, 77). „Wenn der Mensch sich nicht mehr für böse hält, hört er auf, es zu sein" (5, 152). Die Sünde führt der „Antichrist" (1885) auf Priesterbetrug zurück. Nach seiner Umwertung aller Werte dient „alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Spezies ‚Mensch', als sein Gegensatz (8, 65).

Kein Wunder, daß Nietzsche auf diesem Standpunkt der Lebensbejahung im Christentum, das er in der Schule seines Meisters Schopenhauer „als die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen" kennen gelernt, den Todfeind seiner Philosophie erblicken mußte.

In seinem „Epilog zum Fall Wagner" (1888) S. 55 verkündet Nietzsche zusammenfassend: Die Herrenmoral bejaht ebenso instruktiv, wie die christliche verneint („Gott", „Jenseits", „Entselbstung" lauter Negationen). Die erstere gibt aus ihrer Fülle an die Dinge ab — sie verklärt, sie verschönt, sie vernünftigt die Welt; die letztere verarmt, verblaßt, verhäßlicht den Wert der Dinge, sie verneint die Welt. „Welt" ist ein christliches Schimpfwort.

Die Kirche bekämpfe die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne, ihre Praktik, ihre Kur sei Kastratismus (10, 261). Heidnisch sei das Jasagen, das Unschuldsgefühl im Natürlichen, „die Natürlichkeit." Christlich sei das Neinsagen zum Natürlichen, das Unwürdigkeitsgefühl im Natürlichen, die Widernatürlichkeit (9, 122). „Das, was die Florentiner taten, als sie unter dem Eindruck der Bußpredigten des Savonarola jene berühmten Opferbrände von Gemälden, Manuskripten, Spiegeln, Larven veranstalteten, das möchte das Christentum mit jeder

Kultur tun, die zum Weiterstreben reizt und jenes memento vivere als Wahlspruch führt" (2, 173). Sein Haß gegen diese scheinbare Lebensverneinung des Christentums trifft mit ganzer Wucht vor allem das Neue Testament, in dem er lauter kleine Sektenwirtschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Konventikel-Luft findet (8, 462). Man tue gut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das Neue Testament liest... „Nichts ist darin, was frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen wäre" ... Im Neuen Testament ist alles Feigheit, alles ist Augenschließen und Selbstbetrug darin (10, 421).

Diese Schmähungen werden verständlich, wenn nach unserem Fanatiker „Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist (6, 301). „Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Kastrat. Das Leben ist zu Ende, wo das Reich Gottes anfängt" (9, 117). In Gott sei dem Leben der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt. Gott sei die Formel für jede Verleumdung des „Diesseits", für jede Lüge des „Jenseits" (10, 377).

Nur die Person Jesu möchte Nietzsche gelegentlich von seinem Gesamturteil über alles Christentum ausnehmen. Jesus Christus gilt ihm einmal als „der reinste Mensch" (3, 354). Ja, der Herr sei ein Prophet der Lebensbejahung gewesen. Jesus habe wohl alles verneint, was heute christlich heißt. Aber er stellte ein wirkliches Leben, ein Leben in der Wahrheit jenem gewöhnlichen Leben gegenüber: nichts liegt ihm ferner, als der plumpe Unsinn eines „verewigten Petrus", „einer verewigten Personal-Fortdauer" (9, 125 f.). „Im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz. Das Evangelium starb am Kreuz. Was von diesem Augenblick an Evangelium heißt, war ... eine schlimme Botschaft, ein Dysevangelium" (10, 407).

Doch will Nietzsche Jesus durchaus nicht freisprechen von aller Lebensverneinung. Der Heiland, den er sich als das wärmste Herz denkt, habe die Erzeugung des größten Intellektes aufgehalten und den Menschen verdummt (3, 222). Leider sei jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren, zu früh gestorben. „Wäre er doch in der Wüste geblieben, und fern von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt, und die Erde lieben gelernt, und das Lachen dazu!" (7, 107). Die im Christentum fortlebende Verkehrung des

wahren Lebensideales, auch des echten Chriſtus habe freilich Paulus und die erſte Gemeinde verſchuldet. Wohl war ſchon dieſer Jeſus von Nazareth, als das leibhaftige Evangelium der Liebe, dieſer den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöſer" — die Verführung in ihrer unheimlichſten und unwiderſtehlichſten Form ... (8, 314), aber „das Verhängnis des Evangeliums entſchied ſich mit dem Tode; es hing am Kreuz" (10, 409). „Die allerſchlimmſte Botſchaft, die des Paulus" (10, 412) folgte jetzt der frohen Botſchaft auf dem Fuße. Das Chriſtentum ſei ein Aufſtand alles am Boden Kriechenden gegen das, was Höhe heißt ... Für „die Falſchmünzereien des eigentlichen Chriſtentums" (ein Gott für unſere Sünden geſtorben, eine Erlöſung durch den Glauben, eine Wiederauferſtehung nach dem Tode) müſſe man „jenen unheilvollen Querkopf Paulus" verantwortlich machen (9, 130).

Dieſer Nietzſcheaniſche Geiſt iſt noch nicht ausgeſtorben, zieht vielmehr immer weitere Kreiſe.

So hat der Wirklichkeitsphiloſoph E. Dühring in zwei Schriften: Der Wert des Lebens (1902[6]) und: Der Erſatz der Religion durch Vollkommneres (1906[3]) dem Chriſtentum grundſätzliche Lebensverneinung vorgeworfen. Not und Jammer hätten erſt die Welt gründlich verleiden müſſen, damit der Glaube an ein Jenſeits alles übrige im Gemüt verdrängen und die unbefangene Beurteilung des Lebens gehörig verzerren konnte. Siehe gegen dieſe Weltverneinungsgedanken Dührings Chr. Scherer: „Zur Frage nach der ethiſchen Lebenswertung der theiſtiſch-chriſtlichen Moral" in der Literariſchen Beilage der Augsburger Poſtzeitung (1908 Nr. 48)., auch in ſeiner Schrift „Religion und Ethos".

Gedanken Nietzſches klingen ferner an bei dem in jüngſter Zeit vielgenannten Freidenker-Apoſtel E. Horneffer, ſiehe ſeine Schrift: Wege zum Leben (1906). Nach Horneffer gibt es nur ein Mittel, den Menſchen froh und ſtark zu machen: ihn von Gott erlöſen (S. 56): „Gott und Leben widerſtreiten einander. Gott in ſeiner Vollendung ſchlägt nicht nur alles übrige Leben tot — Gott iſt ſelbſt ein Totes" (S. 61).

In den feineren Formen des modernen Literaten hat H. Ibſen das im Sinne der Lebensverneinung verſtandene Chriſtentum in Schatten ſtellen wollen. In ſeinem aus perſönlichen

Erlebnissen erwachsenen „Kaiser und Galiläer" (1873) legt er Julian im Gespräch mit Maximos (1. Teil, 5. Akt) die Worte in den Mund: Meine ganze Jugend war eine ewige Furcht vor dem Kaiser und vor Christus. O er ist entsetzlich, dieser rätselhafte, dieser schonungslose Gottmensch! Überall, wo ich vorwärts wollte, trat er mir in den Weg, groß und streng — mit seiner bedingungslosen, unerbittlichen Forderung. Und wiederum: Spürte ich der Sinne süße Lust und Begier nach diesem und jenem, so schreckte mich der Fürst der Entsagung mit seinem: stirb hier ab, um jenseits zu leben! — Das Menschliche ist etwas Unerlaubtes geworden seit dem Tage, da der Seher von Galiläa das Steuer der Welt ergriff. Leben ist Sterben geworden durch ihn (III, 261 der Volksausgabe, vgl. Mahling S. 39).

Wie Nietzsche erschauert auch Julian—Ibsen in dionysischer Lust: Heil, Heil dir, mein laubbekränzter Dionysos! . . . O Sonnenkönig, breite Licht und Schönheit über diesen Tag hin! . . . O du Leben, Leben, Leben in Schönheit (III, 282. 294). „Ist es nicht, Maximos, ruft Julian ein andermal aus, als lebten die Menschen (die Christen), um zum Sterben zu kommen? Das ist der Geist des Galiläers! Ist sie wahr, die Kunde, daß sein Vater die Welt geschaffen hat, dann verachtet der Sohn das Werk des Vaters (III, 383)!"

II. Begründung der Lebensbejahung Jesu.

Ehe wir positiv die Lebensbejahung des Evangeliums Jesu begründen, wollen wir wenigstens kurz einen kritischen Blick auf die Männer werfen, die, wie gesehen, so laut, so schroff das Evangelium lebensverneinend schelten.

1. Zur Kritik.

Es ist hier nicht der Ort, die Grundlagen der Schopenhauerschen Philosophie, seine Willensmetaphysik, zurückzuweisen (siehe etwa Külpe, Einleitung in die Philosophie [5], S. 233 ff.).

Mit Recht fragen seine Gegner, wie sich denn der blinde Drang, der Urwille, zum bewußten zwecksetzenden Menschenwillen fortentwickeln und dann plötzlich zur Weltverneinung überspringen kann. Das wirkliche Leben protestiert auch gegen die These: Leben ist Leiden. Es gibt hohe und edle Freuden, nicht lauter Leiden in der Welt. Die Konfundierung

des Chriſtentums mit dem Buddhismus haben die ernſteren Forſcher längſt erſchüttert. Das Schopenhauerſche Chriſtentum von der Erbſünde und Erlöſung iſt ſchließlich nur eine blaſſe Abſtraktion, die dem geſchichtlichen Chriſtentum und der Perſon Jeſu Chriſti nicht gerecht wird.

Mit Schopenhauer hat aber auch Nietzſche nur ein buddhiſtiſch verzeichnetes Chriſtentum zur Zielſcheibe genommen, als er ſo maßloſe Schmähungen gegen die Botſchaft Jeſu ſchleuderte. Wenn aber Nietzſche gegen ſeinen Lehrer die übermütigſte Bejahung des Lebens, ſelbſt die Bejahung des Leidens und der Sünde proklamiert, ſo führt dieſe Umwertung aller Werte, dieſe Emanzipation des „Raubtieres im Menſchen, der prachtvollen, nach Beute und Sieg lüſtern ſchweifenden blonden Beſtie" nicht zur Bereicherung und Beglückung des Lebens, ſondern zum jämmerlichſten Siechtum, zum Krankenhaus, zum Irrenhaus, zum Selbſtmord (ſiehe Keppler „Mehr Freude„ ², S. 92).

Das Syſtem Tolſtois iſt nicht bloß gerichtet durch ſeine Undurchführbarkeit, ſondern auch durch ſeine pantheiſtiſche Grundlage. Auch Ibſen entwirft ein ganz einſeitiges Bild von Chriſtus und vom Chriſtentum. Dem „bleichen Chriſtus mit den blutenden Erlöſerhänden, dem bleichen Galiläer, der ſeine Freude hat am Wimmern zertretener Wonnen" (Ibſen), müſſen wir mit Keppler, Mehr Freude (S. 89 ff.), das Kreuz als Siegeszeichen, als Freudenzeichen gegenüberſtellen. „Auferſtehungsglorie umwebt es. Von ihr beſonnt, wird der Kreuzbaum zum Lebensbaum von unverſieglicher Triebkraft; der harte Stamm trägt Blüten und Früchte, aus der Dornenkrone ſprießen Roſen."

2. Zum poſitiven Aufbau.

Wie ſchon auf den Höhen des Kalvarienberges himmliſche Lebenswonne erblüht, ſo rauſcht aber auch durch das ganze Evangelium Jeſu Chriſti ein gewaltiger Hymnus vom Leben, vom Gottesleben, vom ewigen Leben.

a) Gottesreich und Lebensbejahung.

Am lauteſten erklingt die Lebensſymphonie im 4. Evangelium: Im Logos war das Leben und das Leben war das Licht der Menſchen (1, 4). In Jeſu Perſon und Leben iſt eine

Wasserquelle entsprungen, die ins ewige Leben hinübersprudelt (Joh. 4, 14). Wer Jesus ißt im Brot des Lebens, wird ewig leben (Joh. 6, 58 ff.) Jesus ist die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25), der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6).

Aber auch die drei älteren Evangelien verkünden laut die Frohbotschaft vom Leben, vom Gottesleben, vom Leben in der Willenseinheit mit Gott.

Aber wie seltsam klingt dieses Lied vom Leben in dem durch reiche Parallelen gesicherten Programmwort, das der Herr auf seinem Todesgang nach Jerusalem sprach: Jeder, der sein Leben zu retten sucht, wird es verlieren, und wer es verliert, wird es lebendig machen (Luk. 17, 33 *ζωογονήσει*; vergl. Luk. 9, 24; Mark. 8, 35; Matth. 10, 39; 16, 25 u. a. m.)! Wir stehen hier im Zentrum der Predigt Jesu.

Wie der Anlaß jener Rede zeigt, sprach der Herr auf die Frage der Pharisäer, wann kommt das Gottesreich, das Kernwort: Das Reich Gottes ist mitten unter euch oder wohl richtiger: inwendig in euch. Es gibt also eine Bejahung des Lebens im Sinne Jesu, es ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft in den Herzen der Reichsgenossen, es ist die Verwirklichung des Gottesreiches bei allen Menschen, in denen Gottes Wille zur vollen Herrschaft gelangt. Sinnesänderung und Glaube an den Messias ist die Bedingung des Eintrittes in das von Jesus verkündigte Gottesreich. In Umbildung der rein eschatologischen Auffassung kann Jesus schon den einzelnen hier auf Erden, die in Willenseinheit mit Gott treten, den Anbruch dieses Reiches in Aussicht stellen.

So weit der Himmel über der Erde, so hoch Gott über den Menschen, so erhaben ist das Feld der Wirksamkeit, das sich den in Willenseinheit mit Gott verbundenen Menschen eröffnet. Durch die in Christo entbundenen Kräfte erhebt sich die Einzelpersönlichkeit zur vollen Höhe der Erkenntnis und Liebe im Dienste der Menschen. Es werden Kräfte lebendig, die vom Himmel stammen, aber für die Erde bestimmt sind. Die von Christus der Menschheit gesetzte Aufgabe wird, wie Schell treffend sagt, zur Aufgabe der vorwärtsstrebenden Arbeit in der Gotteserkenntnis, also wissenschaftlich, in der Liebe, also sittlich, sozial und praktisch, soweit das menschliche Leben und Elend reicht (Christus, S. 105).

Auf dieser Sonnenhöhe des sittlich-religiösen Lebensideals verschwinden allerdings die Erdengüter zu wesenlosem Scheine.

b) Gottesleben und Natur-Kulturleben.

Aber gerade hier setzen die Modernen ein und klagen den hochgespannten Idealismus des Christentums der Lebensverneinung an! Es ist wahr. Jesus stellt z. B. im Rahmen der angezogenen Betrachtung (Luk. 17, 26 ff.) das Gottesleben scharf in gegensätzliche Beleuchtung zuerst zum Naturleben: Sie aßen und tranken, nahmen und gaben zur Ehe bis an den Tag, da Noe in die Arche ging — und dann auch zum Kulturleben: sie kauften und verkauften, pflanzten und bauten! Auch hier wie sonst in der Predigt Jesu steigen die sittlichen Forderungen des Herrn schroff und unvermittelt in überwältigender Erhabenheit aus der Ebene empor, sie wollen aber deshalb nicht das Natur- und Kulturleben erdrücken und vernichten, sondern nur in seiner relativen Geringwertigkeit dem Gottesleben gegenüberstellen. So hat auch der Herr in grundsätzlicher Schärfe den unvergleichlichen Wert der Menschenseele gegenüber der ganzen Welt und allen ihren Schätzen emporgehoben (Matth. 16, 26). Nur wenn Natur- und Kulturleben ein Hindernis würden in der Erreichung des Gotteslebens (Luk. 14, 16 ff.), dann verfallen sie dem Verdikt Jesu.

Es sind auch nicht Gedanken an eine nahe bevorstehende Weltkatastrophe, an den neuen Äon, wenn Jesus den Erdengütern diese untergeordnete Stellung zuweist. Der Heiland lehrt keine Weltuntergangsmoral, er hebt vielmehr ausdrücklich die Vergänglichkeit alles Irdischen, den Trug des Reichtums, die sittlichen Gefahren des Wohllebens hervor (Matth. 6, 19 ff.; 13, 22; Luk. 12, 16 ff.; 16, 19 ff.).

Es ist, kurz gesprochen, der Ewigkeitsstandpunkt des Heilands, der jedes Ding, jedes Erdengut nach seinem wahren Wert uns schätzen lehren soll.

Entscheidende Bedeutung in den Augen Jesu hat allein die Stellung zu Gott. Was sich trennend zwischen Gott und den Menschen schiebt, ist kein wahres Lebensgut. Es ist auch nicht der Beruf des Messias gewesen, irdische Lebensaufgaben anzupreisen und einläßlich zu regeln. Seine Aufgabe war die Ord-

nung des Lebens in Gott. Wenn seine Reichsgenossen das Reich Gottes suchen, dann wird ihnen alles übrige hinzugegeben werden (Matth. 6, 23).

Da freilich Jesu Verkündigung auf dem Boden des Alten Testamentes stand, so bleibt auch im Christentum die magna charta aller Arbeit und aller auf der Arbeit sich auferbauenden Kultur bestehen: Machet euch die Erde untertan (Gen. 1, 28). Bis der Herr zum Gericht erscheint, gilt auch für die Reichsgenossen das große Wort (Luk. 19, 13): Handelt, bis daß ich wiederkomme. In Wahrheit hat auch darum der Heiland am Natur- und Kulturleben seiner Zeit teilgenommen, soweit es sein höherer Beruf gestattete. Bezeichnend heißt es von ihm: Er aß und trank (Matth. 11, 8 f.).

Nach den Synoptikern nahm Jesus wiederholt an Gastmahlen, nach Johannes sogar an einem Hochzeitsfest teil. Ebenso hat der Herr die Freundin, die ihr Glas kostbarer Salbe dem Meister widmete, gegen die Vorwürfe seiner Jünger in Schutz genommen (Joh. 12, 1 ff.).

c) Jesus und das gesellschaftliche Leben.

Wie hat sich aber Jesus des näheren zu den großen Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens, zur Naturordnung der Ehe und zur Familie, zur Rechtsordnung, zur Wirtschaftsordnung, zur Kunst und Wissenschaft gestellt?

In diesen großen Fragen ist vor allem festzuhalten: Der Widerstand der Führer seines Volkes wies den Heiland schon früh auf den Weg, zunächst die Einzelseelen, die Armen im Geiste, die nach der Gerechtigkeit Hungernden in sein Gottesreich aufzunehmen.

Die gesellschaftliche Ordnung, die Jesus vorfand, als er auftrat, ließ er unangetastet, durch die Erneuerung der Sitte mußten von selbst auch diese großen Institutionen der Gesellschaft umgestaltet und vervollkommnet werden.

Am deutlichsten zeigt sich diese Art Lebensbejahung in seiner Stellung zur Ehe, zur Familie, zur Frauenfrage.

So hat der Gesetzgeber des Neuen Bundes im Kampfe gegen die laxe Ehescheidungspraxis seiner Zeit das Ideal der unauflöslichen Einehe wiederhergestellt. Mann und Frau müssen

dieſelbe hohe Treue der Ehegemeinſchaft bewahren, ſchon das unlautere Begehren nach einer fremden Frau wird als Ehebruch gebrandmarkt (Matth. 5, 32). Jeſus hat ſich liebevoll zum gefallenen Weibe herabgeneigt, er hat um ſo dringender für das ſchuldloſe Weib Recht gefordert.

Es ſoll nicht mehr im Belieben des einzelnen Mannes ſtehen, die in Ungnade gefallene Gattin „um irgend etwas Schändlichen willen" zu entlaſſen (Mark. 10, 2 ff. mit Parall.). Wer ſich als Jünger Jeſu von ſeinem Weibe ſcheidet und eine andere freiet, der bricht die Ehe; und wer die Geſchiedene heiratet, der bricht die Ehe.

Es mußte eine würdigere Stellung der Frauen anbahnen, als Jeſus abweichend von der Praxis der Rabbinen religiös empfängliche Frauen in ſeine unmittelbare Gefolgſchaft aufnahm.

Ja ſelbſt den Eheloſen ſoll im neuen Gottesreich ein neuer Stern leuchten. Es gibt Verſchnittene, die ſich ſelbſt verſchnitten haben um des Gottesreiches willen (Matth. 19, 10 ff.). So hat Jeſus auch für die in der modernen Zeit ſo beängſtigend ſich erhebende Frauenfrage in der Weihe des jungfräulichen Standes ein Heilmittel geſchaffen.

Vor dem erhabenſten Lebensgut, vor dem Gottesreich, nicht aus weltflüchtiger Tendenz, läßt Jeſus freilich ſelbſt die neugeadelte Ehe zurücktreten. Wie Jeſus ſelbſt der Ehe ferngeblieben, ſo ſtellt er die Enthaltung von der Ehe um des Himmelreiches willen über die Ehe (Matth. 19, 11 f.). Einmal weiſt der Herr im Geſpräch mit den Sadduzäern auf ein übergeſchlechtliches Gemeinſchaftsleben hin, das jedoch erſt im jenſeitigen Leben durch Gottes Kraft bewirkt wird (Matth. 22, 23 f.).

Im Licht ſeines Zentralberufes hat wohl Jeſus weniger von dem Segen des Familienlebens, als von den Gefahren und Verſuchungen desſelben geſprochen (Matth. 10, 35 ff.; Luk. 14, 20).

Und doch iſt dem Heiland die Bezeichnung Gottes als des Vaters der Inbegriff aller Fürſorge, aller gebenden Liebe. Jeſus, der Schirmherr der Ehe, der Anwalt der Frauen, der Heiland der Sünderinnen, hat mit bezwingender Gewalt beſonders für die Kinder den Sonnenſchein der Liebe gefordert und ſelbſt mit warmem Herzen geſpendet. Der Herr hat auch die Kindererziehung auf eine ungeahnte Höhe emporgehoben. Wenn Jeſus den Jüngern befiehlt, die Kinder zu ihm zu führen,

wenn er ihnen die Hände auflegt (Matth. 19, 13 ff. mit Parall.), wenn er die Kinder Erben des Himmelreiches nennt, so hat er damit die Religion als die Krone und die Schlußblume aller Erziehung sichergestellt.

Am meisten Anstoß erregt bei den Modernen die Stellung Jesu zur Rechtsordnung.

Den „Kampf ums Recht", den der berühmte Rechtslehrer R. v. Ihering allen Menschen zur Pflicht machen wollte, hat Jesus nicht von seinen Jüngern gefordert (Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu, 1910, S. 26). Ja der Heiland scheint ganz unerhörten Verzicht auf das Recht zu fordern.

Dem Wiedervergeltungsrecht der alttestamentlichen Theokratie stellt Jesus in drei Beispielen, nämlich bei den Unbilden gegen den Leib („So dich jemand auf die rechte Wange schlägt . . ."), gegen die Güter („So dir jemand den Rock nehmen will . . ."), und die persönliche Freiheit („So dich jemand preßt auf eine Meile . . ."), duldende Sanftmut und opferbereiten Verzicht auf das Rechtsuchen entgegen.

Allein diese hochgespannten Forderungen sollen nicht aufrufen, das Recht schlechthin und für immer preiszugeben. Der Jünger Jesu stellt vielmehr sein Recht dem Vater im Himmel anheim, der alles, das Große und das Kleine, zum Besten zu lenken weiß.

Jesus richtet sich auch in diesen Geboten an die sittliche Kraft des einzelnen.

Der Reichsgenosse soll wissen, daß es über der Rechtspflicht auch eine Liebespflicht, eine Verpflichtung zum Dulden und Dienen gibt. Sobald freilich der Jünger Jesu aus dieser Gnadenordnung heraustritt, dann verfällt er wieder der ganzen Strenge der Rechtsordnung.

Durch Wort und Beispiel (Matth. 5, 23 f.; 6, 12; 18, 21 ff. im Gleichnis vom Schalksknecht) schärft Jesus die großen Gedanken der Vaterunserbitte ein: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!

Wenn sich Jesus ein andermal entschieden weigert, als Erbrichter in einem Rechtsstreit aufzutreten (Luk. 12, 13 ff.), so erklärt sich diese Stellungnahme wohl unmittelbar aus seinem höheren Beruf, der strenge Selbstbeschränkung forderte. Deutlich

hängt auch die Ablehnung Jesu mit seiner Stellung zum Reichtum, zum Besitz (worüber später) zusammen.

Gründe rein religiöser Natur sind es hinwiederum, wenn Jesus eines der wichtigsten Rechtsmittel, den Eid, seinen Reichsgenossen zu verbieten scheint (Matth. 5, 33 ff.).

Die Scheu vor der Majestät Gottes soll, vorab im Privatleben, den einzelnen abhalten, den Herrn der Welt in die nichtigen Erdendinge zu verstricken. Wenn die Kinder Gottes ganz nach dem Willen Gottes leben, dann kann der Eid wegfallen.

Schroff klingt in Jesu Verkündigung das Wort von den weltlichen Fürsten: Ihr wißt, daß die Fürsten der Völker (mit Härte) herrschen und die Großen (rücksichtlos) ihre Gewalt über sie ausüben (Matth. 20, 25 mit Parall.). Aber der Heiland will hier den scharfen Gegensatz zwischen dem politischen Regiment, das mit eiserner Gewalt seine Autorität geltend macht, und zwischen dem Beruf der Jünger hervorheben, die in dienender Liebe, in demütigem und aufopferndem Dienen Seelen für Gottes Reich gewinnen sollen. Denn dieses Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36).

Und doch hat Jesus von seiner religiösen Weltbetrachtung aus nicht bloß zu seinem Volke und seinen öffentlichen Ordnungen, sondern auch zur römischen Obrigkeit eine streng konservative Stellung eingenommen und uns so einen Weg gewiesen, wie wir vor dem unruhevollen Wechselspiel regierungssüchtiger Demagogen gerettet werden können. Jesus hat auch die von ihm geforderte Tempelsteuer freiwillig bezahlt (Matth. 19, 24 ff.) und vor dem jüdischen Hohenpriester einen Eid abgelegt (Matth. 26, 63).

Das programmatische Wort: Gebet den Kaiser, was des Kaisers ist und (erst recht) Gott, was Gottes ist (Matth. 17, 21 und Parall.) macht zwar zunächst einen scharfen Strich zwischen dem Reiche Gottes und dem weltlichen Reich und stellt hoch über alle irdische Ordnung das Reich Gottes, setzt aber eben deshalb auch die Pflichterfüllung gegen den Staat voraus. Einmal, vor Pilatus, hat der Herr sogar direkt die obrigkeitliche Gewalt des römischen Beamten auf Gott zurückgeführt: Du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre (Joh. 19, 11).

Verkehrt ist darum L. Tolstois Auslegung der schon zitierten Warnung Jesu vor der Unterdrückung anderer (Matth. 20, 25),

als ob hier die Ausübung obrigkeitlicher Gewalt verboten wäre. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß der Heiland sich von allen politischen und sozialen Reformen fernhielt.

Jesus beurteilt auch die äußeren, wirtschaftlichen Güter von der Höhe seines religiösen Ideals aus.

Zu den größten Feinden des Gottesreiches rechnet der Herr den satten, gottvergessenden Reichtum, den mächtigen Gebieter Mammon, der die Menschen zu seiner Dienstbarkeit zwingt, und die vergrämte Sorge.

Aber mit Gottes Hilfe findet der Mensch immerhin die rechte Stellung zum irdischen Besitz (Matth. 19, 26 u. Parall.).

So haben selbst die vertrautesten Freunde Jesu in Bethanien ihren Besitz nicht entäußern müssen, Zachäus wird schon gelobt, obwohl er bloß die Hälfte, nicht das Ganze seines Vermögens den Armen gegeben (Luk. 19, 8) und von frommen Frauen (Luk. 8, 2) nahm der Heiland gerne Unterstützung an.

Da die moderne soziale Frage nicht bloß eine Magen- und Machtfrage ist, sondern auch Einrichtungen wie Ehe, Familie, Gemeinde, Staat und Gesellschaft bisher nach christlichen Grundsätzen geordnet waren, so lag es nahe, Jesu bejahende Stellung zu allen diesen modernen Problemen zu erforschen.

Gerade auf die sozialökonomische Frage schien Jesus eine bestimmte Antwort zu geben. Hat doch Jesus an die Mühseligen und Beladenen, an die Armen und Elenden seinen Einladungsruf ergehen lassen. Schroff antikapitalistisch klingt, wenn Jesus verlangt: Wenn ihr Geld ausleihet, so tut es, ohne etwas dafür zu erhoffen. Den reichen Jüngling hatte der Herr aufgefordert, seine Habe den Armen zu geben.

So haben denn seit Richard Wagner und Renan zahlreiche soziale Richtungen sich um Jesus geschart. In seinem „Jesus von Nazareth" läßt R. Wagner den Heiland die Eigentumsfrage durch die Liebe lösen. Jesus habe nicht bloß das Schätzesammeln, sondern das Eigentum überhaupt verboten.

Nach Renan (Leben Jesu) war Jesus ein moderner Arbeiter-Agitator, der die Regierung und die Wohlhabenden angriff. In den glänzendsten Farben hat Fr. Naumann (Jesus als Volksmann, 1904) das Bild des sozialen Jesus gezeichnet: „Jesus Christus war und ist und bleibt der größte Volksmann. Ihr verschweigt mir eins, woran ich hänge, mit jeder Faser

meiner Seele, ihr ſeid ſo ſtill vor dem Manne, der im Volke für das Volk einen Kampf geführt, der unvergeßlich iſt . . .“ Freilich hat ſpäter der kulturloſe Zuſtand des heutigen Paläſtina Naumanns ſoziale Gedanken von Jeſus erheblich herabgeſtimmt.

Auch einzelne Sozialiſten, die nicht mit Engels, Lommel, Lütgenau u. a. Chriſtus und das Chriſtentum mythologiſch deuten, überſpannen die ſozialökonomiſchen Anſchauungen Jeſu. So hat nach Kautsky Jeſus ſogar die revolutionäre Richtung und den Klaſſenkampf vertreten; Luk. 6, 24, Matth. 10, 34 ſei doch zu leſen: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen . . . M. Maurenbrecher hält zwar Jeſus gleichfalls für einen Proletarier, doch habe er keine wirtſchaftlichen Organiſationen eingeführt.

Wenn wir die ſozialökonomiſchen Verhältniſſe zur Zeit Jeſu im Auge behalten, dann ſtand Jeſus vor keiner ſozialen Frage in unſerem Sinne. Erſt der Liberalismus und Sozialismus hat ja zuſammen mit dem modernen Induſtrialismus das alte patriarchaliſche Verhältnis des Arbeiters, des Untergebenen zu ſeinem Herrn aufgelöſt, den Arbeiter ſelbſtändig, aber auch ſelbſtverantwortlich gemacht und ſo den Wechſelfällen des Arbeitsverhältniſſes und der Ernährungsfrage preisgegeben. Es iſt auch ein Mißverſtändnis, wenn man einzelne Ausſprüche und Gleichniſſe Jeſu ſozialökonomiſch deuten wollte.

So iſt z. B. das Gleichnis vom reichen Praſſer und vom armen Lazarus nicht im Sinne Kautskys dahin zu verſtehen: „Man ſieht, reich ſein und ſeinen Reichtum genießen, iſt ein Verbrechen, das die qualvollſte Sühne erheiſcht.“

Gerade aus dem Schluſſe der Parabel geht hervor, daß es ſich hier nicht um einen Reichen ſchlechthin, ſondern um einen Unbußfertigen handelt: Selbſt wenn einer von den Toten auferſtände, würden die Angehörigen des Reichen in der Welt nicht Buße tun, ſagt Jeſus.

Bei der ebenfalls von Lukas erzählten Geſchichte vom reichen Kornbauern, der plötzlich abgerufen wurde, iſt die Moral nicht: So geht es dem, der Schätze ſammelt, ſondern ſo geht es dem, der ſich Schätze ſammelt und nicht reich iſt vor Gott.

So hat auch nicht Lukas, wie Kautsky meint, die originale Faſſung der Seligpreiſungen und Matthäus die ſekundäre, als ob damals ſchon der verhaßte Reviſionismus an der Arbeit geweſen. Die ſoziale Färbung, die Lukas aufweiſt, erklärt ſich

aus der damaligen Situation im Heiligen Lande, wo arm und reich mehr wie sonst religiös-sittliche Gegensätze ausdrückten. Die Armen, die Jesus selig preist, sind die Kleinen, Demütigen, die Zerschlagenen, nicht die lüsternen Armen, die hohläugig nach demselben Mammon gieren, wie die Reichen auch.

Ein sozialer Reformator wollte Jesus, wie schon aus diesen Ausführungen erhellt, nicht sein. Auch im Gottesreich wird es allezeit Arme geben (Matth. 26, 11). Jesus ist nicht gekommen, die soziale Frage zu lösen, sein Ziel war die Gottesherrschaft in der Menschheit.

Und doch geht der bürgerlich-individualistische Liberalismus in die Irre, wenn er etwa mit Hase bloß erbaulich findet, daß auch auf Jesus die Armut gelegen und so die Armen bei Jesus Trost finden können.

Gerade im religiösen Zukunftsziel Jesu liegen die alle Lebensübel, auch die sozialen Nöten heilenden oder doch mildernden Kraftquellen und Kraftzentren. Möge auch der Unglaube höhnen: Das Christentum vertröste die Enterbten aufs Jenseits. Die sozialökonomische Umwandlung der Gesellschaftsordnung wird niemals den Hunger der Seele nach dem Unendlichen befriedigen.

In der Stiftung Jesu, in der katholischen Kirche schreitet eine sozialwirkende Großmacht durch die Jahrhunderte, und aus dem Herzen der Christusgemeinde heraus quellen unaufhörlich sozialreformerische Bestrebungen, organisierte soziale Hilfsmächte in Staat und Kirche. Unveraltet, ewig neu bleiben auch die goldenen Grundsätze, in denen Jesus die rechte Beurteilung von Reichtum und Armut gibt. Sicher ist der satte Reichtum die größte Gefahr für das Seelenheil. Diese Art Reichen überhören die Stunde, da der Mensch dem Kaufmann gleichen muß, der um einer köstlichen Perle willen all sein Gut hingibt. Auch im vorbildlichen Leben, nicht bloß in der Lehre steht, Jesus auf seiten der Armen.

Als schlichter Wanderprediger konnte er von sich sagen: Die Füchse haben ihre Gruben, die Vögel ihre Brutstätten, der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen könnte.

Und doch ist Jesus auch nicht der Lobredner des Miserabilismus gewesen. Schon der Aufbau des Gottesreiches setzt eine sozialökonomische Höhenlage voraus. Der Heiland hat auch

einen Schutzwall gezogen, damit seine Reichsgenossen nicht der ökonomischen Verelendung anheimfallen.

Die zu einer Familie geeinten Reichsgenossen müssen, wie sie im „Vaterunser" für alle Brüder und Schwestern gemeinsam um das tägliche Brot beten, so auch mit ihrem Vermögen für einander eintreten, wenn anders sie nicht die schwerste Verantwortung auf sich herabziehen wollen (Matth. 25, 31 ff.; Luk. 16, 19 ff.).

Wie in der ganzen Stellung Jesu zu den Lebensgütern, so sehen wir auch in seiner sozialen Botschaft, einen im Zentrum des Gottesreiches entsprungenen Lebensstrom innerlich erneuernd, kräftigend und verklärend durch alle Lebensgebiete seinen Weg nehmen. Konkrete, handfeste Maßstäbe lassen sich freilich hier, wie in der Stellung Jesu zu Kunst und Wissenschaft, nicht gewinnen. Wenn Jesus in wundervollen Gleichnissen und Sprüchen die Lebenswirklichkeit und Lebenswahrheit festhalten konnte, dann ist er wohl ein wahrer Dichter gewesen und hat auch die Kunst geschätzt.

Wenn wahre Wissenschaft in erster Linie nicht Sammlung und Fortüberlieferung jahrhundertalten Wissens ist, sondern Ergründung der tiefsten Lebensprobleme und Lauterkeit und Mut, die Wahrheit zu finden und zu sagen, dann ist Jesus auch ein Vorbild für jeden rechten Arbeiter in der Wissenschaft geworden (Weinel).

Ein ausdrückliches Wort der Anerkennung von Wissenschaft, Kunst oder Kultur überhaupt sprach Jesus nicht. Er hat uns aber die innere Stellung zu aller Natur- und Kulturarbeit gewiesen. Mit Recht sagte Lippert in seinen Vorträgen über „Lebenskunst" (1913): Wenn Christus durch unsere Mitte ginge und ihm unsere Kultur begegnete, ich glaube, er wird sie doch eines Wortes würdigen, eines Wortes in dem alles liegt, was er an ihr vermißt: Pax tecum! Der Friede sei mit dir!

d) Die Lebensbejahung Jesu und die Sünde.

Nur eine Art Lebensverneinung gibt es im Reiche Gottes, wie es Jesus verkündet: Das ist die das wahre Leben, das Gottesleben verneinende Sünde und alles, was zur Sünde verführen kann, insbesondere die Welt und ihre sündige Lust.

Besteht die wahre Lebensbejahung in der Erfüllung des Willens Gottes, in der Vereinigung mit Gott, dann folgt mit eiserner Konsequenz, daß die Trennung von Gott und Gottes Gebot, das heißt die Sünde, die schlimmste Lebenshemmung, die größte Lebensverneinung ist. Alles Irdische, auch die Welt und ihre Güter, alles, was unter der Herrschaft des göttlichen Willens der Lebensförderung, dem Lebensglück des Menschen dient, das Vergängliche und Wandelbare, das in der himmlischen Alchimie des Gottesreiches in Ewigkeitsleben umgewandelt wird, tritt bei einem von Gott getrennten Menschen aus der himmlischen Harmonie heraus. Es erwachen die niederen Gelüste des Herzens, die leiblichen Triebe und Leidenschaften, die niemals wahre Befriedigung, vielmehr früher oder später Hemmung, ja Zerstörung des wahren Lebens herbeiführen.

In plastischer Kraft hat uns der göttliche Heiland im Gleichnis vom verlorenen Sohn diese sittlich-religiöse Lebensverneinung und die in der Buße sich wieder vollziehende Lebensbejahung vor die Seele gemalt.

Von falschem Freiheitsdrang getrieben gibt sich der verlorene Sohn ungebundenem Ausleben hin, gerät aber immer tiefer in Mangel und Elend. Von mächtiger Sehnsucht nach einem besseren Leben in die Arme seines Vaters zurückgetrieben, vernimmt er das Trostwort: Dieser mein Sohn war tot und lebt wieder (Luk. 15, 24).

Soweit die Welt Sünde ist oder zur Sünde verführt, fordert Jesus entschieden Weltflucht. Die Welt im Sinne der Natur- und Kulturgüter hat Jesus, wie früher gesehen, nicht verneint, sondern nur in rechte Ordnung zu den ewigen Gütern, zum Gottesleben gesetzt.

Das aus dem Hellenismus ins Judentum und ins Christentum übergegangene Wort Welt bedeutet ja im Neuen Testament bald Himmel und Erde (z. B. Matth. 13, 35), bald alle Natur- und Kulturgüter (z. B. Matth. 16, 26), bald die Menschheit (z. B. Joh. 3, 16), bald das Elend der Menschen (z. B. Joh. 16, 33), schließlich aber auch, zumeist in den paulinischen und johanneischen Schriften, die Stellung außer Gott oder gegen Gott, das Böse schlechthin (z. B. 1 Joh. 5, 19). Diese Welt lieb haben, hieße das Leben verneinen (vgl. Mahling, S. 72).

e) Jesus und die Freude.

Die Krönung, der Prüfstein, die Blüte und Frucht der wahren Lebensbejahung ist die im Gottesleben wurzelnde Glückseligkeitsstimmung, die Freude, die Überwindung, der Sieg über das Menschenleid. Jesus und die Freude läßt unsre Pulse höher schlagen.

Auch die Freude Jesu ruht, wenn wir hier von der hypostatischen Union des Gottmenschen absehen, im tiefsten Grunde in seiner Willenseinheit mit Gott.

Die höchste Freude Jesu ist es, den Willen seines himmlischen Vaters zu erfüllen (Joh. 4, 34).

Selbst die tiefsten Schatten, die das bevorstehende Leiden auf den Lebensweg des Heilandes warfen, konnten nie diese in Gott begründete Seelenruhe erschüttern. Der ihn gesandt, war ja immer mit ihm und ließ ihn nie allein (Joh. 8, 29; 16, 32).

Um so leichter und ungebrochener tritt die Freude Jesu im Frühling der Gottesreichspredigt in Galiläa hervor. Der Heiland selbst schildert diese Zeit als eine Freudenzeit für die Jünger, in deren Mitte der Bräutigam weilt (Matth. 9, 15 ff.).

Selbst der strenge Bußprediger Johannes jauchzte auf beim Klange seiner Stimme (Joh. 3, 29).

Eine gewaltige Freudenstimmung erfüllte Jesu Seele, als er das Morgenrot seiner Heilandswirksamkeit in den ersten Erfolgen seiner Jünger gewahrte (Luk. 10, 21).

Diese innere seelische, religiöse Freude und Freudigkeit Jesu trat auch nach außen in die Erscheinung. Das Leben des Herrn hat nicht den Eindruck hervorgerufen, als ob er ein finsterer Aszet gewesen; denn pharisäische Engherzigkeit nannte ihn mit frommem Augenaufschlag einen Schlemmer (Matth. 11, 18 f.), weil er nicht das Büßerleben des Täufers führte.

Durch die stille Macht seiner Persönlichkeit hat auch Jesus die Jünger, die Volksscharen, die Armen und Kranken, vor allem auch die Kinder in seine Nähe gebannt.

Charakteristisch tritt bei Jesus die Freude an der Natur, sein aufgeschlossener Sinn für die Schönheit dieser Welt hervor. Betrachtet die Lilien des Feldes, ruft der Meister aus, nicht einmal Salomon in all seiner Herrlichkeit war gekleidet wie eine von ihnen (Matth. 6, 29).

Freilich Naturseligkeit, Naturgefühl im Sinne der Modernen oder auch im Sinne der alten Griechen und Römer, liegt Jesus durchaus ferne.

Schon die Naturpoesie der Hebräer verliert sich nicht in der Natur selbst, in ihren Einzelheiten, sie sucht vielmehr stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit (Humboldt, Kosm. I, 45 f.).

Noch viel mehr ist dem Heiland die äußere Natur ein gewaltiger Anschauungsstoff religiöser Gedanken. Der Psalmendichter (19, 2 f.) berauscht sich im Anschauen der feierlichen Pracht des goldenen Gestirns, das aus dem Osttor wie ein siegreicher Held hervortritt, fröhlich zu laufen seinen Weg.

Jesus aber deutet uns den Sinn dieses himmlischen Zeichens: Gott kehrt mit dieser Gabe geduldig und verschonend in das Haus jedes Guten und Bösen ein (Wünsche, Der lebensfreudige Jesus, 1876, S. 168). So wendet der Heiland auch das Bild von der Lilie, vom Gras des Feldes, von den Vögeln des Himmels sofort ins Religiöse.

Jahrzehntelang hat Jesus die so oft gerühmte entzückende Schönheit seiner Heimat geschaut, er spricht nie davon. Naturschwärmerei gibt sich der Heiland so wenig hin wie der römische Feldherr, der in seinem gallischen Krieg von der Majestät der Alpen, durch die er sein Heer führt, nur als Stratege redet. Jesus schaut aus Sonnenglanz und Vogelflug und Blumenpracht das Gleiche heraus, wie aus der Flutwelle, die ein menschliches Heimwesen vernichtet: Das große, tiefe Auge der fürsorgenden oder strafenden Allmacht (Matth. 5, 45 f.; 6, 26 ff. und Parall.; vgl. Schmidt, Die Geschichte Jesu [4], 1904, S. 54).

Das ist nun aber das Bezeichnende für den mit dem Buddhismus, mit der modernen Lebensmüdigkeit so scharf kontrastierenden Optimismus Jesu: Sein lichtes Auge sieht in der Natur am liebsten sonnige verklärte Bilder. Die Welt hat ein doppeltes Gesicht.

Dem Herrn hat der kleine Sperling, der vom Dache fällt, nicht verkündet, daß alles leiden und sterben muß, nein er verkündet ihm, daß nichts geschieht ohne den Willen des Vaters. Die im Winter krächzend die Luft erfüllenden Raben rufen ihm nicht zu vom Hunger und dürftigem Sterben, sie predigen ihm lieber: Euer himmlischer Vater nährt sie alle (vgl. Weinel, Jesus, S. 258).

Noch eine ſpezielle Frage: Hat Jeſus auch gelacht?

Biſchof Keppler (Mehr Freude, S. 122) kann ſich in das Antlitz des Heilandes bei aller Freundlichkeit und Milde, die ihm für gewöhnlich eigen war, eine Luſtigkeit oder ein heiteres Lachen nicht hineindenken. Weinel (a. a. O., S. 257) weiſt hier auf das heitere Wort von dem kleinen Mann hin, der gerne eine Elle länger ſein möchte, und fährt fort: Wer das Geſpräch des reichen Toren mit ſeiner lieben Seele ſo köſtlich zu ſchildern vermag, wer den ſchlauen Schurken von Haushalter mit ſo feiner Ironie zeichnen kann, wer das Bildchen von dem aus dem Schlaf geſtörten unwirſchen Freund und den Kindlein in der Kammer und das Pendant dazu: Das alte Weib, das dem ungerechten Richter die Ohren voll klagt und das Geſicht zerkratzt, gemalt hat, der hatte das Lachen wahrlich nicht verlernt.

III. Jesus und die Aszese.

Das Evangelium Jeſu iſt lebensbejahend. Freilich nicht im Sinne der Modernen. Die Welt und ihre Güter, ſelbſt die edelſten und reinſten, die Kultur, die Kunſt und die Wiſſenſchaft, ſie leuchten im Reiche Gottes nicht im eigenen Licht, ſie erhalten ihr Licht von der Sonne des Ewigkeitslebens.

Schon dieſes Ewigkeitslicht trägt in die Lebensbejahung Jeſu einen ernſteren Zug hinein.

Unſere bisherige Betrachtung ſcheint auch nur eine Seite des Evangeliums ins Auge zu faſſen. In die helle Freude des Evangeliums ſcheinen doch noch tiefere Töne hineinzuklingen, denen wir jetzt unſer Ohr leihen müſſen.

1. Positive Darstellung der Aszese des Evangeliums.

Jeſus hat das harte Wort geſprochen: Wer zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schweſtern, dazu ſeine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger ſein (Luk. 14, 26). Selbſt in der Abſchwächung des Matthäus (Matth. 10, 31: nicht haſſen = mehr lieben) bleibt eine Härte.

Wenn eingewendet wird, daß ſich in dieſen Worten die düſtere Stimmung der letzten Lebenstage Jeſu ſpiegelt, ſo ſei an Ausſprüche der Bergpredigt erinnert, z. B. Matth. 7, 13: Eng iſt die Pforte, die zum Leben führt uſw., ferner Matth. 5, 29 f.:

Wenn dich dein rechtes Auge ärgert, so reiße es aus und wirf es von dir, usw.

Schon bei Eröffnung der Reichspredigt in Galiläa erscheint die früher gerühmte Weltaufgeschlossenheit Jesu innigst verschlungen mit Weltverschlossenheit, mit Weltfremdheit. Keim schreibt hierüber in seinem Leben Jesu I, 445: Gleich neben dem ganzen hingebungsvollen Weltblick steht der weltsatte Rückzug eines Einsiedlers.

Wie er im Beruf später lebte, wo er dem Gewühl der Städte, dem Andrang und Urteil der Menschen, manchmal selbst den Schülern ... mit Hast und Heimlichkeit entfloh in die Stille der Kammer, auf das stille Wellenspiel des Sees, auf die einsamen hohen Berge, in die Wüsten ..., so hat er sicher immer gelebt. Nur in seiner ungewöhnlichen Natur, in der riesigen Tragkraft dieser Natur und auch dieses Willens konnten sich diese Gegensätze zur ungesprengten Einheit und Harmonie vereinigen.

In die frühe galiläische Zeit fällt auch das Wort: Nur Gewalttätige reißen das Himmelreich an sich (Matth. 11, 12).

Jesus hat dann nicht einmal, sondern anhaltend seine Jünger nach der großen Wende in der galiläischen Wirksamkeit durch die hohe Schule der Selbstentäußerung und Weltverleugnung geführt.

Gleich mit der ersten Ankündigung seines Leidensschicksales verband der Heiland diese Enthüllung des Evangeliums von der Aszese, von der Nachfolge im Leidensopfer. Jesus bedrohte sogar den Apostelfürsten, der ihn vom Leidensweg abwendig machen wollte und sprach dann die programmatischen Worte: Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben um meinetwillen verlieren wird, der wird es finden (Matth. 16, 24 ff. mit Parall.).

In sechsfacher Einschärfung und Auslegung verkündet Jesus dieses Evangelium der Selbsthingabe, der Selbstverleugnung um des Himmelreiches willen, so auf dem Tabor in den Männern des Opfers Moses und Elias, so nach einer langen Wanderung, als die ehrgeizigen Jünger vom Kinde Demut und Selbsterniedrigung lernen mußten.

Selbstverleugnung forderte Jesus in der Ehe (Matth. 19, 10), vom reichen Jüngling (Matth. 19, 16), von den Zebedaiden, die

auf die höchsten Ehrenämter im Gottesreich hofften (Matth. 20, 20) und schließlich im Dienste der Bruderliebe (Matth. 20, 25), vgl. Schell, Christus, S. 72 ff.

Entsagung fordert Jesus, wenn er der von wirtschaftlichen Gedanken erfüllten Hausfrau zuruft: Nur eines ist nötig (Luk. 10, 42). In der Bergpredigt hat der Heiland sogar alles irdische Sorgen für heidnisch erklärt (Matth. 6, 25 ff.).

Er selbst hat auf die äußere Lebenshaltung so wenig Wert gelegt, daß er schon bei der Versuchung einschärfte, es komme in erster Linie aufs Wort Gottes an, nicht auf die Sorge fürs natürliche Leben (Matth. 4, 4; Luk. 4, 4).

Schrill klingen die gewaltigen Worte: Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen und was will ich, als daß es brenne? Mit einer Taufe muß ich getauft werden und wie drängt es mich, bis daß sie vollbracht wird. Nicht Frieden will der Messias bringen, sondern Krieg, Trennung (Luk. 12, 49 ff.). Eher muß der Jünger Jesu bereit sein, die Hand, den Fuß, oder das Auge zu verlieren, als Ärgernis zu geben oder zu nehmen (Matth. 18, 8).

Gleich seinem Vorläufer hat Jesus auch von allen und allezeit Buße d. h. Reue für die Vergangenheit, Selbstverleugnung, Kampf, Wachsamkeit für die Zukunft gefordert.

Diese Lehranweisungen Jesu sind aber nicht für einzelne Personen oder Stände oder Verhältnisse bestimmt gewesen, sie gelten allen Menschen ohne Unterschied. So waren bei der Bergpredigt nicht bloß seine Jünger, sondern Volksscharen aus allen Gegenden Palästinas, selbst Heiden gegenwärtig. An alle ist das große Wort gerichtet: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48). Das Wort vom Kreuztragen (Mark. 8, 34 u. Parall.) ist an alle gerichtet, die Jesu Jünger werden wollen.

Allerdings steigert der Heiland seine Forderungen, wenn er von seinen unmittelbaren Nachfolgern im Dienste der Seelen, wenn er vom apostolischen Beruf redet. Zu dem Jünger, der ihm nachfolgen, aber vorher seinen Vater begraben will, spricht er das scheinbar alle kindliche Pietät verletzende Wort: Laß die Toten ihre Toten begraben (Matth. 8, 21). Der Apostel Jesu soll nicht Beutel noch Tasche noch Schuhe tragen (Luk. 10, 4 und Parall.).

Um Jesu willen, im Dienste Gottes gilt es, sich loszuschälen von Haus und Hof, von Familie, von Fleisch und Blut, von allem irdischen Gut (Luk. 9, 60; Matth. 19, 12; Matth. 19, 29 u. Parall.).

Wie Jesus das Wort von der Selbstentmannung um des Himmelreiches willen gesprochen, so legte er auch bedeutsam dem reichen Jüngling ans Herz: Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, ja der Heiland fügte dieser Einladung zur freiwilligen Preisgabe des Vermögens sogar noch die viel schwierigere, weil andauernde Forderung hinzu: Komme und folge mir nach (Matth. 19, 21).

So stellt also das Evangelium Jesu die irdischen Güter nicht bloß unter die höheren, himmlischen, es leitet sogar an, diese untergeordneten Güter um höherer, himmlischer Schätze willen preiszugeben.

Um die späteren Einwendungen gegen die Aszese beurteilen zu können, müssen wir hier noch folgende Orientierung einflechten.

Die katholischen Theologen nennen die Aufgabe, „durch Bekämpfung und Flucht der Welt“ (Mausbach im Kirchenlexikon, s. v. Vollkommenheit), die von Jesus geforderte Vollkommenheit zu erringen, christliche Aszese. Die geordnete Darstellung dieses Strebens nach christlicher Vollkommenheit heißt dann Aszetik; in ihr erhebt sich die christliche Moral von der Pflichtenlehre zur Tugendlehre, die sich hinwiederum als Tätigkeit des Menschen vom Leben Gottes im Menschen, von der Mystik im engeren Sinne, abgrenzt (Mutz, Christliche Aszetik, 1909 ², S. 26).

Wie sich schon aus dem unmittelbaren Wortlaut der Aussprüche Jesu (siehe z. B. Matth. 19, 21) folgern läßt, gibt es nach katholischer Auffassung pflichtige, gebotene und überpflichtige, geratene Tugendwerke.

Unter dem Namen „evangelische Räte“ werden namentlich drei, auf Jesu Verkündigung zurückgehende, Hauptformen dieser aszetischen Werke zusammengefaßt: Die freiwillige Armut, die jungfräuliche Keuschheit und der religiöse Gehorsam. Diejenigen Christen, welche sich zu diesen evangelischen Räten nicht bloß vorübergehend, sondern für das ganze Leben verpflichten, leben im Stande der Vollkommenheit, im Ordensstand. Diese aszetischen Lebensformen wollen aber keineswegs einen Bruch in das religiöse Leben hineintragen, etwa eine höhere Sittlich-

keit gegenüber dem weltlichen Stand begründen. Kern und Stern des ganzen chriſtlichen Lebens, alſo auch der chriſtlichen Vollkommenheit, iſt und bleibt vielmehr die Vereinigung mit Gott, ſpeziell die Übung der mit Gott vereinigenden Gottes- und Nächſtenliebe (Matth. 22, 38; Luk. 10, 27; Joh. 14, 21 ff.; Joh. 15, 17 u. a. m.).

Die evangeliſchen Räte, der Vollkommenheitsſtand ſind bloß die ſicherſten und wirkſamſten Mittel zur Erreichung des Vollkommenheitszieles. An ſich iſt die Vollkommenheit an keinen Stand gebunden, alſo auch im weltlichen Stand erreichbar.

2. Bestreitung der Aszese Jesu.

Aus dem Geiſte des Proteſtantismus heraus iſt die Theſe geboren: „Die Aszeſe iſt ein fremdes Gewächs auf dem Boden des Evangeliums" (Mahling).

In dem Beſtreben, die früher ſignaliſierten Gegner, die Jeſus eine Lebensverneinung im ſtrengſten Sinne des Wortes zuſchreiben, beſſer widerlegen zu können, leugnen die proteſtantiſchen Theologen alle und jede Aszeſe Jeſu.

Hören wir zunächſt, wie A. Harnack im „Weſen des Chriſtentums", S. 50 ff. (52. Tauſend, 1905) ſeine Ablehnung der Aszeſe Jeſu begründet.

Nach Harnack ſind im Evangelium Jeſu drei Kreiſe zu unterſcheiden: Das Reich Gottes, Gott als Vater und der unendliche Wert der Menſchenſeele, die in der Liebe ſich darſtellende beſſere Gerechtigkeit. In den Ring dieſer Gedanken Jeſu, die das Ganze ſeiner Lehre enthalten, laſſe ſich keine geſetzliche oder aszetiſche Maxime einſchieben. Das Evangelium Jeſu vom Gottvertrauen, von der Demut, Sündenvergebung und Nächſtenliebe führe einen Zuſammenſchluß mit Gott herbei, der alle Fragen der Weltflucht und Aszeſe hinter ſich läßt.

Daß Jeſus kein Aszet geweſen, zeigt auch die ganze Art ſeines Auftretens und ſeiner Lebensführung. Aus dem Schmähnamen „Freſſer und Weinſäufer" gehe deutlich hervor, daß Jeſus einen anderen Eindruck hervorgerufen als der große Bußprediger Johannes der Täufer.

Jeſus habe auch nicht ſeine Jünger als Mönchsorden organiſiert. Dieſe Jünger hätten ferner nach Harnack ihren Meiſter nicht als weltflüchtigen Aszeten verſtanden. Im apo-

stolischen Zeitalter finde sich auch nichts, was auf eine Gemeinschaft prinzipieller Aszeten hindeute. Allerdings sei es weitverbreitete Meinung — in den katholischen Kirchen herrscht sie, viele Protestanten teilen sie heute —, das Evangelium sei im letzten Grunde streng weltflüchtig und aszetisch.

Die einen verkündigen diese „Erkenntnis" mit Teilnahme und Bewunderung und sehen den ganzen Wert der echten christlichen Religion in seinem weltverneinenden Charakter. Die anderen wollen aus der Weltflucht des Christentums seine religiöse Unbrauchbarkeit beweisen. Ein Produkt der Verzweiflung sei der Ausweg der katholischen Kirchen. Den weltverneinenden Charakter des Evangeliums könnten diese nicht bestreiten und lehrten deshalb, das eigentliche christliche Leben komme nur in der Form des Mönchtums zum Ausdruck, doch sei noch ein „niederes" Christentum ohne Aszese als „noch ausreichend" zuzulassen. Katholische Lehre sei, die volle Nachfolge Christi sei nur den Mönchen möglich (!). Wäre wirklich das Evangelium weltverneinend, dann beleidige es alle Tatkräftigen, ja letztlich alle wahrhaftigen Naturen.

Gleich bei Harnack finden wir bestätigt, daß die Bestreitung der Aszese Jesu von einer Überspannung des Begriffes, Aszese ausgeht. Harnack identifiziert Aszese mit Weltverneinung, mit Weltflucht schlechthin. Für den Aszeten seien die irdischen Güter des Teufels, nicht Gottes (S. 56). Die Aszese behaupte den Unwert aller irdischen Güter an sich. „Aszese" im evangelischen Sinne sei Kampf, Kampf gegen den Mammon, Kampf gegen die Sorge und die Selbstsucht.

Während die Aszese im prinzipiellen Sinne keine Stelle im Evangelium habe, verlange und entbinde das Evangelium die Liebe, die da dient und sich opfert.

In diesem Sinne gehört also die Aszese immerhin ins Evangelium, selbst wenn wir jene sehr reduzierte Zusammenfassung des Evangeliums, wie sie Harnack in seinen drei Allgemeinbegriffen gefunden haben will, annehmen könnten.

Wieder nur eine Sonderbarkeit ist, wenn wir nach Harnack die drei Feinde, den Mammon, die Sorge und die Selbstsucht nicht fliehen, sondern vernichten sollen.

„Fliehen und Vernichten ist diesen drei Feinden gegenüber nur möglich durch fortgesetztes, zielbewußtes, planmäßiges Be-

kämpfen. Darin liegt die Aszese: anderes bedeutet sie nicht" (Schell, Christus, S. 80).

Dagegen spricht Harnack wieder einen echt katholischen Gedanken aus (Mutz), wenn er ausruft: Gewiß, wenn Christus heute unter uns predigte, er würde da nicht allgemein reden und allen zurufen: Gebt alles weg, aber zu Tausenden unter uns würde er sprechen und — das geht wohl an seine Glaubensgenossen — daß kaum einer sich findet, der jene Sprüche des Evangeliums auf sich beziehen zu müssen glaubt, soll uns wohl bedenklich machen (S. 54).

Eine schiefe Auffassung bekundet es freilich, wenn der Gelehrte die generelle Verzichtleistung der Mönche für ungenügend hält — „nach ihr kann alles beim alten bleiben" — selbstverständlich muß der einmalige Verzicht, z. B. auf den Mammon, innerlich festgehalten werden und aus dieser Notwendigkeit des zeitlebens fortdauernden Kampfes ergibt sich eben wieder die Unerläßlichkeit der Aszese.

Eine Widerlegung bedarf es nach unseren früheren Ausführungen nicht, als ob die volle Nachfolge Christi nur den Mönchen möglich sei. Die katholischen Heiligen gehören allen Ständen an (vgl. Höveler, Professor A. Harnack und katholische Aszese, 1902).

Behauptungen, wie z. B., die Aszese bestehe bloß in der Übernahme des Ordensstandes, hält freilich der Protestantismus „mit größerer Zähigkeit als Sachkenntnis" fest (Ries, Das geistliche Leben).

Bei richtiger Auffassung der Aszese schwinden auch alle aus der Lebensführung Christi und der Apostel gezogenen Folgerungen. So ist es nicht nötig, Jesus gegen den Vorwurf der Schlemmerei zu verteidigen. Als Vorbild für alle Stände, nicht bloß für den Ordensstand, schritt „der gottgesalbte Messias sicher und frei durch die irdischen Genüsse und Güter hin".

Sein vierzigtägiges Fasten und Beten in der Wüste stellt ihn doch wieder an die Seite des Aszeten Johannes. Heimatlosigkeit, dieses höchste aszetische Ideal, sagt der Herr selber von sich aus. Wenn Jesus kein Aszet gewesen, weil er seine Jünger nicht als Mönchsorden organisiert, so ist es auch der Täufer nicht gewesen. Aszetische Übungen haben nicht bloß die

Judenchristen, sondern auch der Völkerapostel in der Nachfolge Jesu übernommen.

Ähnlich wie Harnack stellt auch Fr. Mahling (Lebensverneinung, S. 74 ff.) die Aszese im technischen Sinn in scharfen Gegensatz zur Heiligung des Christen. Gefordert wird Selbstzucht und Kampf, Einsatz des Lebens, um das Leben zu gewinnen, also Aszese in unserem Sinne. Nur will der Protestant warnen vor zu ausschließlicher Betonung des Jenseitscharakters des Christentums und vor äußerlicher Gesetzlichkeit des Lebens.

Aszese im technischen Sinn sei diejenige selbstgewählte Leistung, welcher sich der Mensch hingibt, um sich die Gottheit günstig zu stimmen und sich zu einem verkörperten, über das natürliche Leben hinausragenden Heiligkeitsideal umzubilden.

Diese Aszese trete auf dem Gebiete des Naturlebens auf in der langsamen Abtötung der natürlichen Triebe, sie erkläre die Sinnlichkeit für die Sünde schlechthin. Auf dem Gebiet des Kulturlebens zeitige die Aszese Erscheinungen, wie z. B. die Einsiedelei in der Wüste, die Verabscheuung selbst der Kleidung und Wohnung.

Das religiöse Innenleben, das zur inneren Sammlung und Stärkung dienen soll, würdige diese Aszese herab zur ungemessenen, äußeren, maschinenmäßigen Kultusleistung, zur mystischen Kontemplation, zur beschaulichen Passivität, zum einseitigen und ausschließlichen memento mori.

Mit Recht hält Mahling diese Aszese für lebensverneinend, ja für lebensvernichtend. Wie früher gesehen, kann aber nur Voreingenommenheit diese Auffassung der Aszese, der die Seele fehlt, mit Aszese im Sinne Jesu oder im katholischen Sinne zusammenstellen.

Doch versucht Mahling von hier aus die wahre Aszese allzusehr zu entleeren. Verdienstlichkeit der eigenen Leistung sei dem Geiste Jesu stracks zuwider. Der Befehl Jesu, das Auge auszureißen (Matth. 5, 20), wenn es sich ums Seelenheil handelt, sei bloß intellektuelles Werturteil. Die Enthaltung von der Ehe um des Himmelreiches willen (Matth. 19, 10 ff.) stelle nicht die Jungfräulichkeit oder den Zölibat höher als die Ehe, sie solle nach dem Willen Jesu nur eintreten, wenn jemand sich frei entscheide, „sei es um des irdischen Berufes willen, oder weil man glaubte, für sich und seine Lebensarbeit nach dieser

Seite hin den Willen Gottes individuell recht zu verſtehen" (S. 63). Die Unterſchätzung der äußeren Aszeſe und der wahren Motive derſelben beſtimmt auch Mahling mit Luthard, Geſchichte der antiken Ethik (1887), das Mönchtum, die weltabgewandte Sinnesweiſe der chriſtlichen Kirche, vor allen der griechiſchen, auf neuplatoniſche Einflüſſe zurückzuführen. Und doch gilt auch hier: Duo cum idem faciunt, non est idem.

Am tiefſten läßt in den Gedankenkreis dieſer die Aszeſe beſtreitenden Theologie R. Seeberg, Proteſtantiſche Realenzyklopädie[3], Artikel Aszeſe, hineinſchauen.

Nach dieſem modern konſervativen Theologen hat die Rechtfertigung aus Glauben in der Theologie das mittelalterliche Verſtändnis der Aszeſe aufgehoben. Die aszetiſchen Werke (Faſten, Wallfahrten, Roſenkranz, Mönchwerden) ſind mit der Confessio Augustana als „kindiſche unnötige Werke" anzuſehen. Wenn ſie als verdienſtlich angeſehen werden, dann wird Chriſtus und die Gerechtigkeit aus Glauben durch ſie verleugnet. Dazu komme, daß dieſe aszetiſchen Forderungen, beſonders der Zölibat, nur Menſchenſatzungen ſeien und dem göttlichen und natürlichen Recht widerſprechen.

Dieſe Auffaſſung geht ſelbſtverſtändlich auf M. Luther zurück, der das neue Dogma in den Worten verkündigt hat: So lang der Artikel von der Rechtfertigung, wie man für Gott fromm, gerecht und ſelig wird, rein und unverfälſcht bleibt und ſtehet, ſo wird niemand leichthin ein Mönch werden (Erlanger A. 60, 348).

Eine klaſſiſche Widerlegung dieſer Prinzipienfrage hat bereits J. A. Möhler in ſeiner „Symbolik" geſchrieben, auf den hier verwieſen ſei, ſiehe etwa 6. Auflage, S. 99 ff.

Für uns iſt hier nur von Intereſſe, wie dieſe Grundvorausſetzung Seebergs ſeine geſchichtliche und bibliſch-theologiſche Deutung der Aszeſe beeinflußt.

Während Zöckler (Kritiſche Geſchichte der Aszeſe) die chriſtliche Aszeſe daraus erklärt, daß die alte katholiſche Kirche „das evangeliſch freie Wandeln im Geiſt und den Gehorſam gegen gewiſſe geſetzlich geregelte Grundſätze, die zur Kreuzigung des alten Menſchen und zur Heiligung des Herzens dienen ſollen" kombiniert habe, läßt Seeberg die geſetzliche Auffaſſung der Aszetik vielmehr im Geſetztum (!) und dem unüberwundenen

ethischen Dualismus der alten katholischen Kirche wurzeln. Das Christentum, das bei seinem Eintritt in die Welt sowohl die jüdische Fastenaszese als die dualistisch-aszetische Stimmung der Philosophie vorfand, habe sich zunächst von beiden freigehalten. Das Neue Testament habe keine aszetische Gesetzgebung aufgestellt, „sondern bietet Mahnungen dar, wie der Christ in dem sittlichen Kampfe das Fleisch zu überwinden, wie er den Leib und alle Güter seinen Zwecken dienstbar zu machen, wie er in Anfechtungen auszuharren und sich zu bewähren hat". Damit aber niemand diese an sich dem herrschenden Begriff der Aszese nahe kommende Auffassung etwa katholisch deute, fügt Seeberg ausdrücklich bei, keine der aszetischen Formen darf zum „Gesetz" oder ihre Befolgung zum „Verdienst" erhoben werden. Das wäre „unevangelisch" und würde die Aszese um ihren sittlichen pädagogischen Wert bringen.

So bleibt folgender rein formaler Begriff übrig: „Aszese ist dasjenige christlich-sittliche Handeln, welches sich auf die natürlichen Kräfte und Gaben des Menschen richtet mit dem Zwecke, diese zu Organen des neuen sittlichen Lebens zu gestalten."

In diesem Sinne deutet Seeberg auch das Fasten Jesu und der Apostel (Matth. 4, 2; Apg. 13, 2; 14, 23; 18, 18 usw.): es sei nicht als verdienstlich oder gesetzlich geboten aufgefaßt worden. Gemäß der alttestamentlichen Sitte sei es eigentlich nur als ein Mittel der Steigerung der Gebetsstimmung verstanden worden. Wenn der Heiland in der Bergpredigt die Forderung erhebt, das Fasten gesalbt und gewaschen zu begehen (Matth. 6, 17 f.), so wollte er nach Seeberg nicht sowohl eine aszetische Ordnung herstellen, als den moralischen Gedanken veranschaulichen, daß man Entsagung üben müsse, ohne auf den Ersatz durch das Lob der Menschen zu rechnen.

Das gelte auch von Matth. 9, 15 (nach der Wegnahme des Bräutigams werden die Jünger fasten). Die Worte Matth. 5, 29 f. wollen ebenfalls nur den Gedanken veranschaulichen, daß auch der notwendigste und wertvollste Besitz entschlossen fortzuwerfen ist, falls er zur Unkeuschheit führen sollte. Bei Matth. 19, 12 vom dreifachen Eunuchentum sei „an eine auf einen höheren Zweck frei bezogene Handlungsweise", nicht an eine gesetzliche Forderung zu denken.

Wir können in dieser Exegese nur eine tendenziöse Entleerung der Bibelworte sehen.

Schlußbetrachtung.

Das Evangelium Jeſu iſt lebensbejahend. Das Evangelium Jeſu iſt aszetiſch gerichtet!

Das ſcheinen Gegenſätze zu ſein, ſind es aber nicht. Die Lebensbejahung Jeſu iſt keine ungebrochene, ſchlechthinnige. Jeſus lehrt uns, die Lebensgüter sub specie aeternitatis zu betrachten und ſo in Ewigkeitsgüter umzuwandeln. Aber auch die Aszeſe verneint nicht die irdiſchen Güter als ſolche; ſie fordert nur Verzicht auf „Ballaſt und Gift".

Jeſus hat das harte und ſchwere Geſetz der Entſagung, der Abtötung durch die herrlichſten Belohnungen in dieſem und im anderen Leben erleichtert und verſüßt. Du wirſt einen Schatz im Himmel haben (Matth. 19, 21), hört der reiche Jüngling, von dem der Herr Preisgabe des Beſitzes und Nachfolge fordert. Wer um Jeſu willen ſein Leben hinopfert, der wird es erretten (Luk. 9, 24). Den Apoſteln, die alles verlaſſen haben und Jeſus nachgefolgt ſind, verheißt Jeſus „Sitzen auf zwölf Thronen und Richten der zwölf Stämme Iſraels". Selbſt hienieden ſoll „jeder, der Haus oder Brüder oder Schweſtern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen verläßt, Hundertfältiges erhalten und das ewige Leben beſitzen" (Matth. 19, 27—39).

Falſch iſt die Aszeſe, die bloß Abtötung, Mühe, Opfer und Entbehrung ſieht, und über dieſen Mitteln zur Vollkommenheit das erhabene, herrliche Ziel aus dem Auge verliert.

Wie hat es doch der Meiſter der Aszeſe, Jeſus Chriſtus, verſtanden, neben jede Überwindung auch die Belohnung zu ſtellen! Den Bußfertigen winkt das Gottesreich, das Himmelreich (Matth. 3, 2).

Wenn du ein Mahl hältſt, lade Arme, Gebrechliche, Lahme und Blinde ein, und du wirſt ſelig ſein, weil ſie dir nicht vergelten können; denn bei der Auferſtehung der Gerechten wird dir vergolten werden (Luk. 14, 13 f.).

Selbſt für einen Becher friſchen Waſſers, den du einem der Geringſten zum Trunke auf den Namen eines Jüngers hin reichſt, wirſt du deinen Lohn nicht einbüßen (Matth. 10, 42).

Nicht ohne Abſicht verkündigte der Herr, wenn er von ſeinem Leiden ſprach, immer auch die glorreiche Auferſtehung!

Auch die von Jesus geforderte Aszese ist somit lebensbejahend, sie rankt Rosen über Abgründe und lehrt wie durch Tränen lächeln. Wahre Aszese ist also nicht Selbstpeinigung und Quälerei des Geistes oder des Fleisches. „Aszetisch ist die Botschaft des Gottesreiches nicht, wenn damit eine traurige, gedrückte, armselige Stimmung gemeint ist" (Schell).

So hat denn auch schon in den Aposteln alle Trübsal, Not und Verfolgung nur eine Quasi-Traurigkeit, ja wirkliche Freudigkeit hervorrufen können: Betrübt, doch allzeit freudig, beschließt der Völkerapostel seinen ergreifenden Leidenskatalog (2 Kor. 6, 10).

Gerade der Apostel, in dessen Seele schon in früher Jugend Gesetz, Sünde, Tod düstere Schatten geworfen (Röm. 7, 9—11), Röm. 8, 15 u. a. m.), ruft, durch Jesus Christus errettet aus diesem Todesleibe, den Philippern zu: Freuet euch im Herrn immerdar, abermals sage ich: freuet euch (Phil. 4, 4)!

Aber auch die Altapostel gingen vom hohen Rat, der sie hatte einkerkern und züchtigen lassen, voller Freude hinweg, weil sie würdig geachtet wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden (Apg. 5, 41).

Und verklärende Freude liegt auf dem Antlitz aller Heiligen, der Büßer, der Märtyrer, der Aszeten Christi, wie sie Bischof Keppler in seiner „Gallerie fröhlicher Menschen" in „Mehr Freude", der erstaunten Welt vor Augen geführt hat (S. 133 ff.).

Ja, der Apostel hat recht: Der Sohn Gottes, Jesus Christus, der bei euch durch uns gepredigt wurde, war nicht Ja und Nein, sondern Ja war in ihm. Denn so viele Verheißungen Gottes sind, in ihm ist das Ja (2 Kor. 1, 19 f.).

Inhalt zu Heft 8.

	Seite
Einleitung	3—5
I. Moderne Bestreitung der Lebensbejahung Jesu	5—12
1. Moderne Freunde des angeblich lebensverneinenden Jesus	5—7
2. Moderne Feinde des aszetisch verzeichneten Evangeliums	7—12
II. Begründung der Lebensbejahung Jesu	12—27
1. Zur Kritik	12—13
2. Zum positiven Aufbau	13—27
a) Gottesreich und Lebensbejahung	13—15
b) Gottesleben und Natur-Kulturleben	15—16
c) Jesus und das gesellschaftliche Leben	16—23
d) Die Lebensbejahung und die Sünde	23—24
e) Jesus und die Freude	25—27
III. Jesus und die Aszese	27—36
1. Positive Darstellung der Aszese des Evangeliums	27—31
2. Bestreitung der Aszese Jesu	31—36
Schlußbetrachtung	37—38

Die
synoptische Frage.

Von

Dr. P. Dausch,
ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1914.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhalt zu Heft 4:

Einleitung 3
I. Das tatsächliche Verhältnis der drei älteren Evangelien 4
II. Die wichtigsten bisherigen Lösungsversuche 6
1. Die Traditionshypothese 6
2. Die Benutzungshypothese 7
3. Die Quellenhypothese 9
III. Die synoptischen Evangelien im Lichte der altchristlichen Überlieferung 11
1. Die Reihenfolge der Evangelien 11
2. Das Matthäusevangelium und die Logia des Papias . . . 11
3. Die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums 13
4. Die Abfassungszeit des Markusevangeliums 16
5. Matthäus- oder Markuspriorität 17
6. Die Abfassungszeit des Lukasevangeliums 22
7. Lukas und sein Verhältnis zum Matthäus- u. Markusevangelium 24
IV. Die synoptische Frage und die vergleichende Exegese der synoptischen Evangelien 28
1. Die Täufergeschichte (Mt. 3, 1—12 mit Parallelen) 28
2. Die Taufe Jesu 31
3. Die Versuchung Jesu 33
4. Einige Grundlinien der galiläischen Wirksamkeit Jesu . . . 34
5. Ausblicke auf den übrigen Evangelienstoff 35
Schlußbetrachtung 44

Imprimatur.

Monasterii, die 23. Junii 1914.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 5194.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Eines der interessantesten, jedenfalls das folgenschwerste Problem der Weltliteratur ist das in der Übereinstimmung und Verschiedenheit bestehende Verhältnis der drei älteren Evangelien. Seit mehr denn 100 Jahren haben meist protestantische Gelehrte einen ganzen Berg von Schriften aufgehäuft, um dieses für die Glaubwürdigkeit der historischen Grundlagen des Christentums entscheidende Problem einer befriedigenden Lösung entgegenzuführen.

Den größten Beifall finden seit einigen Jahrzehnten die mit der sogenannten Zweiquellentheorie umschriebenen Lösungsversuche. Selbst einige katholische Theologen sind in den letzten Jahren dem Zauber dieser Formel erlegen. Da nun aber die päpstliche Bibelkommission, siehe namentlich ihre Entscheidung vom 26. Juni 1912, die Zweiquellentheorie verworfen hat, so ist die synoptische Frage für die Katholiken in Wahrheit eine „Biblische Zeitfrage" geworden, die dringend einer Untersuchung bedarf.

Wir wollen deshalb im folgenden zunächst das tatsächliche Verhältnis der drei älteren Evangelien zeichnen und auf einem Gang durch das Schlachtfeld die geschichtlich hervorgetretenen bisherigen Lösungsversuche vorführen. Haben wir so im Spiegel der historischen Forschung das ganze synoptische Problem überschaut, dann gilt es, methodisch der wahrscheinlichsten Lösung der Frage nahe zu kommen.

Zu diesem Zwecke wollen wir zuerst auf dem Wege literargeschichtlicher Untersuchung im Zeugnis der altchristlichen Überlieferung Stützpunkte für die Lösung der Frage gewinnen und prüfen dann auf dem Wege der vergleichenden Detailexegese die Evangelien selbst, ob sie der traditionsfreundlichen oder der modernen Auffassung mehr Form und Farbe verleihen. Eine Schlußbetrachtung zieht das Fazit und formuliert unser endgültiges Resultat. Vorausgeschickt sei noch, daß die drei älteren Evangelien seit etwa hundert Jahren unter dem Namen Synoptiker dem 4. Evangelium gegenübergestellt

werden. Die Bezeichnung Synoptiker weist auf die formelle und sachliche Verwandtschaft dieser drei älteren Evangelien hin, die durch eine Zusammenschau (Synopse) auch äußerlich, graphisch veranschaulicht wird. Die Schriften, welche die Paralleltexte zweier oder dreier Evangelien in Kolumnen neben- oder nacheinander zusammenstellen, heißen Synopsen. Von den Synopsen verschieden sind die Evangelienharmonien, die als Vorstufen und Hilfsmittel für das „Leben Jesu" den Text der vier Evangelien in geschichtlichen Rahmen bringen wollen. Synopsen aus der neuesten Zeit haben wir auf katholischer Seite nur die lateinische Synopsis [2], 1910, für die Vulgata, von Camerlynck und Coppieters; auf protestantischer Seite werden am meisten gerühmt A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien [4], 1910, zwei Ausgaben, eine griechische und eine deutsche; W. Larfeld, 1911, mit 3 Ausgaben, eine griechisch-deutsche, eine griechische und eine deutsche (jedesmal für die vier Evangelien.)

Spezielle Literatur zur synoptischen Frage (prot.): P. Wernle, Die synoptische Frage, 1899; J. C. Hawkins, Horae Synopticae [2], 1909; Fr. Spitta, Die synoptische Grundschrift..., 1912; Th. Zahn, Einleitung ins N. T.[3]; Belliger, Markus, der Bearbeiter des Matthäusevangeliums; J. Weiß, Die Schriften des N. T., 1907[2], I. Bd; E. Klostermann, Die Evv: Markus (1907) u. Matthäus (1909). Auf kath. Seite: Die „Einleitungen ins N. T." (vergl. auch Jacquier, Histoire, 1910[6]); Camerlyncks Einleitung in seine Synopse; Bonaccorsi, I tre primi evangeli e la critica letteraria ossia la questione Sinnotica, 1903; Boncamp, Zur Evangelienfrage, 1909; Fr. Maier, Die drei älteren Evangelien, 1912; Fr. Tillmann in Religion, Christentum, Kirche, II 1, 1913; J. E. Belser, Zur Evangelienfrage (Tüb. Quartalschrift 1913, S. 323 ff.). Kl. Beitr. von J. Rohr, J. Sickenberger, K. Weiß, Meuwsen, H. J. Cladder.

I. Das tatsächliche Verhältnis der drei älteren Evangelien.

Während das 4. Evangelium kaum ein Zwölftel seines Inhaltes mit den Synoptikern gemeinsam hat und auch in seiner Formengebung schon von ihnen sich abhebt, zeigen die drei älteren Evangelien große Blutsverwandtschaft, so in der Auswahl und Anordnung der Stoffe, so im Stil und im Wortlaut. Um so auffälliger erscheinen dann die Verschiedenheiten, die wiederum in der Stoffauswahl, in der Anordnung, in den individuellen Zwecken und im Wortlaut dieser selben Schriften uns entgegentreten. Im Mittelpunkt der drei älteren Evangelien steht die galiläische Wirksamkeit. Die Synoptiker schildern das Aufleuchten der Frohbotschaft am Genesarethsee, die sonnigen

Tage der ersten Reichspredigt, die düstere Wende in der galiläischen Epoche und dann wieder die Tage des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu. Es folgen nicht bloß die Hauptstücke der Evangelien: Täufer, Taufe, Versuchung Jesu, Kapharnaumgeschichten, Sabbatskonflikte, Gleichnisreden usw. in ziemlich genauer Reihe, auch außerhalb dieser mehr chronologischen Ordnung stehen kleinere Gruppen von Geschichten, z. B. die Heilung des Gichtbrüchigen mit der Matthäusberufung, der Fastenfrage, der Heilung einer verdorrten Hand u. a. (Mk. 2,23 ff. mit Mt. 12,1 f. u. Lk. 6,1 ff.) in gleicher Reihenfolge, ohne daß sachliche oder zeitliche Motive erkennbar sind. Um so überraschender sind dann die sachlichen Verschiedenheiten zwischen den Synoptikern. Es gibt in den einzelnen Evangelien nicht bloß zahlreiches Sondereigentum, so besonders im 1. und 3. Evangelium, eine Reihe von Erzählungen finden sich bei nur zwei Synoptikern und beim dritten nicht und zwar stehen hier Matthäus und Lukas, wie Matthäus und Markus und Markus und Lukas dem jeweiligen dritten Evangelisten gegenüber. Das Rätsel wird komplizierter, wenn die Übereinstimmung sowohl in Inhalt wie in der sprachlichen Form gleichzeitig auftritt, so z. B. Mt. 9,1—8; Mk. 2,1—12 und Lk. 5,17—26 (Gichtbrüchigenheilung); Mt. 19,16—26; Mk. 10,17—27 und Lk. 18,18—27 (vom reichen Jüngling) usw. Selbst wenn die Erzählungen sachlich differieren, stimmen oft die Redestücke wieder miteinander überein. Der oben geschilderten Gleichförmigkeit in der Reihenfolge stehen dann wieder ganz andere Gruppierungen gegenüber. So zeigt z. B. Matthäus, wenn wir von den Vorgeschichten des 1. und 3. Evangeliums und von den synoptischen Auferstehungsberichten absehen, wieder andere Gruppierungen der Reden wie Lukas und die Erzählungen des ersten Evangelisten sind wieder mehr systematisch, als bei Markus aneinandergereiht. Zahlenmäßig läßt sich der gemeinsame Inhalt der synoptischen Evangelien bei Matthäus auf 58%, bei Lukas auf 41%, bei Markus auf 93% berechnen. Daraus folgt, daß Markus am wenigsten Eigentümlichkeiten aufweist, ja fast ganz in den beiden anderen Evangelien aufgeht. Die wörtliche Übereinstimmung in den drei Evangelien ist geringer als die sachliche, bei Matthäus beträgt sie bloß 16%, bei Markus ebenfalls 16%, bei Lukas

10%. Erklärlich ist, daß hauptsächlich bei den Reden des Herrn die Gleichheit des Ausdruckes vorkommt.

Soviel darf aus diesem Tatbestand sofort geschlossen werden, daß die eigenartige Übereinstimmung nicht von selbst geworden sein kann. Schon die Auswahl des Stoffes zeigt, im Licht des Johannesevangeliums betrachtet, daß sie nicht die einzig mögliche ist. Noch auffälliger ist die Ähnlichkeit im Ausdruck. Denn die Reden Jesu sind doch aramäisch gesprochen worden, und die Übersetzer konnten auf natürlichem Wege unmöglich auf dieselben Ausdrücke verfallen. Selbst Augen- und Ohrenzeugen könnten so übereinstimmend nicht über dieselben Stoffe berichten. Wollte man diese Tatsachen durch eine Wörterinspiration erklären, so ist bekannt, daß auf katholischer Seite eine solche Überspannung des Dogmas nicht vertreten wird und auch sachlich durch die großen Abweichungen in den evangelischen Berichten ausgeschlossen erscheint. Es wird ohne literarische Beziehungen zwischen den einzelnen Evangelien eine Erklärung dieses Tatbestandes nicht möglich sein. Von Wichtigkeit ist hier, daß Matthäus und Lukas außerhalb des gemeinsamen Markusstoffes noch große Übereinstimmung im Rededematerial zeigen (z. B. Mt. 3, 7b. 10. und Lk. 3, 7c. 9. 17.) Wie diese **Haupttatsachen:** Markus nahezu vollständig in Matthäus und Lukas enthalten, große Übereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas im Redestoff, bei großer Übereinstimmung wieder auffallende Verschiedenheit im ganzen synoptischen Bezirk, zu erklären sind, das der Gegenstand des synoptischen Problems. Sind die drei älteren Evangelien unter sich benutzt oder sind sie von dritten Quellen abhängig, wie erklären sich aber dann die Verschiedenheiten der Evangelien: das soll die synoptische Forschung beantworten!

II. Die wichtigsten bisherigen Lösungsversuche.

Schon die altchristliche Zeit hatte ein Bewußtsein von dem auffälligen synoptischen Verhältnis. Im dritten Jahrhundert veranstaltete ein gewisser Ammonius eine Ausgabe des Matthäusevangeliums, der er die vollständigen Texte der beiden anderen Evangelien an die Seite setzte. Eusebius baute auf diesem Grunde weiter. Die alte Kirche ward allerdings mehr beunruhigt durch die Verschiedenheiten, die scheinbaren Widersprüche

in den Evangelien. Mit Augustins De consensu evangelistarum begann eine besondere Literaturgattung zur Hebung dieser Schwierigkeiten. Der große Kirchenlehrer hat auch zum ersten Male die Annahme vertreten, Markus hätte Matthäus Lukas Markus benützt.

Das synoptische Problem ward freilich in seiner Schärfe erst seit dem 19. Jahrhundert empfunden. Gerade auch die altprotestantische Wissenschaft konnte den hier vorliegenden Tatbestand nicht fühlen, weil sie von ihrem strengen Inspirationsglauben aus lieber die Parallelität abweichender Berichte leugnete als wirkliche Differenzen zugeben wollte. So läßt man z. B. den Heiland nach seiner Taufe zweimal nach demselben Rezept, nur mit veränderter Reihenfolge der Mittel, versucht werden (Jülicher). Alle die unzähligen Versuche, des synoptischen Problems Herr zu werden, lassen sich auf drei Haupthypothesen zurückführen, die wir jetzt kurz durchmustern wollen.

1. Die Traditionshypothese, begründet von J. C. Gieseler (protest.), weitergeführt bis in unsere Zeit von katholischen Theologen, zuletzt namentlich von Cornely, geht vom mündlichen Urevangelium aus, das in der apostolischen Verkündigung allmählich festere Form erhielt, in der Missionspraxis aber je nach der Individualität der Traditionsorgane und der Evangelisten wechselnde Gestalt annahm. Diese Hypothese wächst organisch aus der urchristlichen Verkündigung des Evangeliums heraus und kann sich auf die zeitgenössische jüdische Praxis, auf das Zeugnis des hl. Paulus (1. Kor. 15, 1—3; Gal. 3, 1) und vor allem auf den Lukasprolog 1, 2 berufen: Wie uns jene überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen. Ebenso hat nach der Tradition Markus die Lehrvorträge Petri zu Papier gebracht. Aber gerade die Kernstelle bei Lk. 1, 1 nennt noch eine andere Quelle der Evangelien, die älteren Vorlagen, so wenigstens beim Lukasevangelium. Wir haben auch schon bemerkt, daß die Synoptiker in engem literarischen Verhältnis zueinander stehen. Auf der anderen Seite heben die starken Differenzen, z. B. in den Abendmahlsworten, in den Auferstehungsberichten der Synoptiker, die vorausgesetzte Tradition direkt auf.

2. Meistens verbinden deshalb die katholischen Gelehrten, z. B. Kaulen, die Traditionshypothese mit der Benutzungs-

hypothese, die je ein Evangelium nach den beiden anderen bearbeitet sein läßt. Rein für sich genommen würde freilich die Benutzungshypothese die Verschiedenheiten der Evangelien nicht erklären können. In bunter Mannigfaltigkeit der Ansichten hat man nun jedes unserer drei Evangelien zum Ausgangspunkt genommen und so die Theorie selbst in Frage gestellt. Viel genannt wurde hier die Sonderansicht J. J. Griesbachs (seit 1783), der das synoptische Problem auf die einfache Formel brachte: Lukas habe aus Matthäus geschöpft, Markus habe aus Matthäus und Lukas sein Evangelium exzerpiert. Im Anschluß an die Tradition hat J. H. Hug († 1846) dieser Hypothese die ansprechende Form gegeben: Markus hat den Matthäus, Lukas den Markus und Matthäus benutzt. Am besten ist traditionell begründet die zuerst von Hugo Grotius angebahnte, von Zahn und Belser ausgebildete Gestalt der Benützungshypothese: An der Spitze steht der aramäische Matthäus, von ihm ist der kanonische Markus abhängig, der aber im Grundstock die Petruspredigt enthält. Die griechische Übersetzung berücksichtigt dann wieder den kanonischen Markus und von Matthäus-Markus ist endlich Lukas abhängig. Die Abhängigkeit des Lukas von Matthäus (Jakobsen, Simons, Holtzmann H. J., Belser) wird allerdings bestritten von Zahn, Boncamp u. a. m. Diejenigen Exegeten, welche die Abhängigkeit des Lukas von Matthäus leugnen und Traditions- und Benutzungshypothese für ungenügend halten, sehen sich

3. zur Quellenhypothese fortgetrieben. Diese sucht das Heil in den im Neuen Testament nicht mehr erhaltenen schriftlichen Quellen der Synoptiker. Hier flattert eine Fülle von Buchgespenstern auf, die „Quellen" sind Kinder der Gelehrten-Phantasie. Den Reigen eröffnete Lessing, der ein aramäisches Evangelium als Keimzelle unserer Synoptiker entdeckte. Eichhorn träumte von einem Mutterevangelium, das in zahllosen Töchtern sich vervielfältigte, bis schließlich die katholischen und häretischen Evangelien in Existenz treten konnten.

Schon G. Chr. Storr und G. Herder erkennen unter den aus dem Urevangelium hervorgegangenen kanonischen Evangelien die Palme Markus als dem ältesten Evangelium zu.

Fr. Schleiermacher entdeckte zuerst in den Logien des Matthäus (Papias) den aus Reden Jesu bestehenden Urmatthäus.

Die Quellen der heutigen Synoptiker sind eine größere Zahl fliegender Blättchen, daher Diegesen- oder Fragmentenhypothese.

Als das Urevangelium suchte zuerst Chr. G. Wilke (Der Urevangelist, 1838) das Markusevangelium zu erweisen. Gleichzeitig hat dann Chr. H. Weiße (1858) neben dem Logiabuch das Markusevangelium Quelle des Lukas sein lassen.

So erhob sich aus der Flut der Quellenhypothesen zuletzt die sogenannte Zweiquellenhypothese, allerdings eine Mischform aus der Benutzungs- und Quellenhypothese: Alle drei Evangelien fließen aus zwei Quellen: Auf Markus, der bald mit unserem heutigen Markus identisch sein soll (so gewöhnlich), bald größer (Holtzmann H. J.), bald kleiner (C. Weizsäcker) als unser Markus erscheint, geht der Erzählungsstoff des Matthäus und Lukas zurück — die Matthäus und Lukas gemeinsamen Reden stammen aus einer zweiten Quelle, einer Redenquelle, gewöhnlich mit dem Sigl Q (= Quelle) bezeichnet. Q kann identisch sein mit dem etwa von Papias mit dem Matthäusevangelium verwechselten Logiabuch, diese Quelle heißt auch sonst apostolische Quelle, Urmatthäus, Urevangelium, synoptische Grundschrift. Je nachdem die Quelle Q bloß Reden (Harnack, Jülicher, Wellhausen u. a.) enthalten soll oder auch Erzählungsstoff (B. Weiß, Resch u. a.), kann man wieder zwei Spielarten von Q unterscheiden. Über diese Grundlinien hinaus herrscht im kritischen Lager noch Streit über die Priorität von Q gegenüber Markus (Wellhausen — Harnack), über die Ursprache von Q, über die Schichten von Q ($Q^{1.\,2.\,3}$). So hat neuestens Haupt, Worte Jesu und Gemeinde-Überlieferung (1913) Q^1 in das Jahr 50, Q^2 etwas später, Q^3 oder die Schlußredaktion von $Q^1 + Q^2 + G = Q^3$ um 70 unserer Zeitrechnung datieren wollen.

Im Streit über die älteste Form des Markusevangeliums hat zuletzt R. A. Hoffmann, Das Markusevangelium und seine Quellen, 1904, unsern drei Synoptikern einen aramäischen Urmarkus vorausgehen lassen, den Matthäus in ursprünglicher Fassung (U_1), Markus und Lukas in einer Überarbeitung (U_2) benutzten.

Wir fassen hier nur die Grundform der Hypothese ins Auge, als deren Kern und Stern die zwei Sätze gelten:

1. Markus ist das älteste Evangelium und die Quelle des Matthäus und Lukas.

2. Es existierte eine Redenquelle für die Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücke.

Kommen wir zur Ablehnung dieser Hauptthesen, dann fallen von selbst die den Eindruck des Willkürlichen, Konstruierten an der Stirn tragenden Nebenthesen in sich zusammen.

In jener Grundform ist allerdings die Zweiquellentheorie in den Kreisen der freisinnigen protestantischen Theologie bis tief in die Gruppe der modern positiven Theologen (Feine, Barth u. a.) hinein fast alleinherrschend geworden. Eine bis zur Entscheidung der Bibelkommission (1911 u. 1912) stets wachsende Zahl von katholischen Theologen, wie Camerlynck, Coppieters, Ermoni, Lagrange Barnes, Gigot, Batiffol, Durand S. J., Chapman O. S. B., E. Jacquier, J. Sickenberger, mit Zurückhaltung auch Fr. Maier u. a., stimmten für diese Hypothese. Sickenberger glaubte sogar noch nach der Entscheidung der Bibelkommission vom Jahre 1911 (Matthäuspriorität, Urmatthäus und griech. Matthäus quoad substantiam identisch) eine modifizierte Zweiquellentheorie festhalten zu können. Das unten mitgeteilte Dekret vom Jahre 1912 hat auch diesen Ausweg abgeschnitten.

In den letzten Jahren scheinen die Gegner der Zweiquellentheorie, die, wie bei der überwältigenden Mehrheit der Katholiken, so bei Protestanten wie Th. Zahn, Wohlenberg, Bolliger u. a. geschlossenen Widerstand fand, auch auf kritischer Seite immer mehr zuzunehmen, es seien insbesondere außer F. Dibelius P. Fiebig genannt, der im Namen der rabbinischen Wissenschaft für das Recht der mündlichen Überlieferung eintritt, u. Fr. Spitta, der bei Lukas die Grundschicht der Evangelien finden will. Mit Recht scheint Fiebig angesichts so willkürlicher Konstruktionen, wie sie in der Unterscheidung von Q^1, Q^2 usw. hervortreten, die Forderung zu erheben, die synoptische Forschung müsse sich endlich von der papiernen Methode der Quellen-Konstruktion und Redaktion befreien.

So steht das synoptische Problem in seinem Tatbestand und in seiner geschichtlichen Beurteilung hochaufgetürmt vor uns. Eine glatte Formel der Lösung des Problems ist noch nicht gefunden. Es gilt jetzt, die rechten Wege zur Lösung ausfindig zu machen.

Da bei literarischen Fragen die geschichtlichen Zeugnisse am meisten in die Wagschale fallen, so müssen wir offenbar zuerst den Ursprung und das gegenseitige Verhältnis der drei älteren Evangelien im Licht der altchristlichen Überlieferung sicherstellen. Dieser literarisch-geschichtlichen Betrachtung der synoptischen Evangelien, die ja vielfach Lücken, sogar Unstimmigkeiten ausgleichen muß, tritt dann das Zeugnis der Exegese der Evangelien gegenüber, sei es bekräftigend, sei es orientierend.

Ein Verhängnis war es, wie Th. Zahn (Einleitung) treffend bemerkt, daß die synoptische Forschung sich bereits der vergleichenden Exegese, ja der Auslegung bloß hypothetischer Evangelien zuwandte, ehe die überlieferten Bücher selbst, ja noch ehe die altchristliche Überlieferung genügend erforscht und gewürdigt worden war.

III. Die synoptischen Evangelien im Lichte der altchristlichen Überlieferung.

1. Die Reihenfolge der Evangelien.

Schon lange, ehe die ursprünglich in gesonderten Papyrusrollen überlieferten Evangelien mit dem Aufkommen der Pergamenthandschriften an die Spitze der kanonischen Schriften des N. T. treten konnten, herrschte bei den Vertretern der christlichen Wissenschaft die Überzeugung, daß die kanonischen Evangelien in derselben Reihenfolge geschrieben wurden, in der sie in unserem heutigen N. T. gelesen werden. Es sei erinnert an Origenes bei Eusebius (Kirchengeschichte VI. 25, 3), auch an Irenäus und das muratorianische Fragment. Klemens von Alexandrien vertritt zwar die Sondermeinung, die Evangelien mit Genealogien seien zuerst geschrieben worden, aber jedenfalls vertritt er die Matthäuspriorität. Wenn sonst im Altertum die verschiedensten Kombinationen in der Aufzählung vorkamen, so z. B. in der thebanisch-koptischen Übersetzung die Ordnung: Johannes, Matthäus, Markus (Petrus), Lukas, im Kodex Bobbiensis: Markus (Petrus) usw., so herrschte hier das Prinzip der Rangordnung.

2. Das Matthäusevangelium und die Logia des Papias.

Bis in die neueste Zeit blieb die Autorschaft des Matthäus unbestritten. Aber gerade das älteste und wichtigste Zeugnis für die Abfassung des 1. Evangeliums durch Matthäus, die berühmte Mitteilung des Papias, Bischofs von Hierapolis (um 125), bot, wie erwähnt, Fr. Schleiermacher Anlaß, dem ersten Evan-

gelisten das Evangelium abzusprechen und ihn als Verfasser einer bloßen Sammlung von Reden zu entdecken. Papias berichtet nämlich in einer von Eusebius erhaltenen Stelle (Kirchengeschichte III, 39, 16), vielleicht gar als Äußerung des Presbyters d. h. Apostels Johannes: Matthäus allerdings hat in hebräischer Sprache die Sprüche (Logia) zusammengeschrieben, es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er konnte. Heute wagen selbst die Kritiker nicht mehr zu behaupten, daß Papias gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts unter dem Ausdruck „Sprüche", die Matthäus aufschrieb, etwas anderes verstand, als unser erstes kanonisches Evangelium. Denn ein Werk Logia kennt kein Schriftsteller des christlichen Altertums. Papias wählte die Abkürzung „Sprüche" für Evangelium, weil er selbst „Erklärungen der Worte des Herrn" verfaßte. So bezeichnete er ja auch das Markusevangelium als „Herrnsprüche", was auf das zweite Evangelium viel weniger paßte als auf das Matthäusevangelium, das ja wirklich große Redegruppen vorführt (vergl. Mt. 7, 28; 11, 1; 13, 53 u. a. m.) Die Modernen glauben aber dem Papiaszeugnis durch die Annahme gerecht werden zu können, der ehrwürdige Bischof und seine Zeitgenossen hätten das in ihrer Hand befindliche griechische Matthäusevangelium mit einer von Matthäus geschriebenen Redequelle (Q) verwechselt, während das heutige Evangelium erst etwa ± 100 durch einen Unbekannten verfaßt worden sei (Jülicher). Es ist aber doch kaum glaublich, daß Papias und unabhängig von ihm Männer wie Irenäus, Origenes u. a. mit Bewußtsein oder unbewußt ein griechisches Evangelium mit einer aramäischen Spruchsammlung verwechselt haben. Das Originalgriechisch des heutigen Matthäusevangeliums erklärt sich als Übersetzung der aramäischen Logia leicht aus der von Papias angedeuteten Entstehungsweise: Ein jeder übersetzte (mündlich), so gut er konnte. Der endgültige Redaktor konnte sich in der Übersetzung an den bereits zu seiner Zeit üblichen Typus der Evangeliensprache anschließen. Hebräisches Kolorit finden auch selbst die Kritiker noch im Matthäusevangelium, sie möchten es aber willkürlich lieber dem hebräischen Schriftgelehrten Matthäus anstatt dem hebräischschreibenden Evangelisten zuteilen.

Diese Deutung der Papiasnotiz hat auch die päpstliche Bibel-Kommission, nachdem sie am 19. Juni 1911 in Frage eins und zwei die Autorschaft und Priorität des aramäischen Matthäusevangeliums eingeschärft, in Frage

vier mit folgenden Worten begutachtet: Kann man auch nur mit Wahrscheinlichkeit die Meinung gewisser Modernen aufrecht erhalten, nach der Matthäus nicht eigentlich und genau das Evangelium, wie es uns überliefert ist, verfaßt habe, sondern nur eine Sammlung von Aussprüchen und Reden Christi, die dann ein anderer unbekannter Autor, den man zum Verfasser des Evangeliums selbst gemacht hat, als Quelle benutzt hat? Antwort: Nein.

In Frage fünf hat die Bibelkommission folgende Ergänzung gegeben: Kann aus der Tatsache, daß die Väter und alle Kirchenschriftsteller, ja sogar die Kirche selbst seit ihrer Entstehung einzig den griechischen Text des Evangeliums, das unter dem Namen des Matthäus bekannt ist, als kanonischen Text benützt haben — auch jene nicht ausgenommen, die ausdrücklich behaupten, daß der Apostel Matthäus in seiner Muttersprache geschrieben hat —, mit Sicherheit bewiesen werden, daß auch das griechische Evangelium wesentlich identisch ist mit jenem Evangelium, das ebenderselbe Apostel in seiner Muttersprache verfaßt hat. Antwort: Ja.

3. Die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums.

Was die absolute Chronologie des ersten Evangeliums anlangt, so sind viele Protestanten und bis in die jüngste Zeit hinein zahlreiche Katholiken geneigt, im Gegensatz zur Eusebianischen Tradition, die das Evangelium in den Anfang der vierziger Jahre verlegt (Kirchengeschichte III, 24), mit Irenäus (adv. haer. 3, 1, 1) für eine Spätdatierung des Evangeliums in die sechziger Jahre zu stimmen. Die moderne Kritik geht sogar über das Jahr 70 hinaus bis 100. Wahrscheinlich ist das Evangelium in die fünfziger Jahre zu datieren. Die Eusebianische Berechnung scheitert an dem universalistischen Charakter des Evangeliums, da erst nach der Mitte der vierziger Jahre die Heidenmission im größeren Stile eröffnet wurde. Wenn es ferner Mt. 27, 8 heißt: Der mit dem Blutgeld des Judas gekaufte Acker werde Hakeldama genannt „bis auf den heutigen Tag", und wiederum Mt. 28, 15: Die Sage vom Leichenraub der Jünger sei unter den Juden verbreitet „bis auf den heutigen Tag", so müssen immerhin einige Dezennien seit dem Tode Jesu verstrichen sein. Freilich über das Jahr 70 verbietet wenigstens die erste Stelle hinabzugehen, da offenbar seit der Zerstörung Jerusalems Acker und Name in Vergessenheit kam. Nicht minder weisen auch die enge Verknüpfung der Prophetie Jesu über die Zerstörung Jerusalems und der Welt, ebenso der Mangel jedes Hinweises auf die bereits erfolgte Erfüllung der Weissagung in die Zeit vor 70. Die meist als Kronzeugnis für die Spätdatierung der Evangelien angeführte Stelle bei Irenäus

(adv. haeres. 3, 1, 1, auch bei Eusebius, Kirchengeschichte V, 8, 3) lautet folgendermaßen: Matthäus hat unter den Hebräern in ihrer Muttersprache auch eine Evangelienschrift herausgegeben, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Nach ihrem Tode aber hat Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, uns auch seinerseits den Inhalt der Petruspredigt schriftlich hinterlassen, aber auch Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von ihm verkündete Evangelium in einem Buche niedergelegt; sodann hat Johannes usw. Dieses von jeher scharf umstrittene Zeugnis des Irenäus steht in einem Zusammenhang, der die treue Fortüberlieferung der apostolischen Predigt erhärten soll. Was die Apostel zuerst mündlich gepredigt, fand zuletzt den Weg in die schriftlichen Evangelien. In übergroßer Schärfe hat neuestens J. Chapman der Stelle jede chronologische Beweiskraft absprechen wollen. Aber beim zweiten und vierten Evangelium hat Irenäus doch chronologische Aufzählung beliebt und von hier aus lassen sich dann auch die unbestimmten Angaben beim ersten und dritten Evangelium chronologisch deuten. Von einer gemeinsamen Tätigkeit der Apostel Petrus und Paulus in Rom weiß freilich die beglaubigte Geschichte nichts. Es geht auch nicht an, die Worte zu dehnen, den beschränkten Wahrheitsgehalt besitzenden Zusatz: und die Kirche gründeten, beiseite zu lassen, es scheint hier Irenäus einer auch im römischen Chronograph, bei Laktantius und sonst festgehaltenen, irrigen, in die fünfziger Jahre gerückten Tradition über die gemeinsame Wirksamkeit Petri und Pauli gefolgt zu sein. Siehe Näheres bei Belser, Einleitung, S. 76; Kellner, Jesus von Nazareth, 1908, S. 220 ff.; Derselbe, Die Entstehung der ersten Christengemeinde in Rom in Pastor bonus XIII (1911), S. 529 ff. S. 517 ff.

Damit scheidet aber das Zeugnis des Irenäus bei der Bestimmung der Evangeliendata aus. Es liegt auf der Hand, daß die Kritik in der Spätdatierung sich nicht rein durch die geschichtlichen Zeugnisse, sondern durch ihre vorgefaßte Meinung von dem religiösen Charakter des Matthäusevangeliums bestimmen läßt. So schreibt z. B Jülicher (Einleitung), den Ausschlag gebe nach seinem Gefühl die religiöse Stellung des Matthäus. Er habe ein katholisches Evangelium geschrieben, und ein Christ, der den Missionsbefehl (Mt. 28, 19 f.) verfaßt und die trinitarische

Taufformel kenne, gehöre kaum ins 1. Jahrhundert. Bereits sei bei Matthäus das Evangelium eine unter dem neuen Gesetz Jesu stehende Gemeinschaft mit fester Organisation und klaren Statuten geworden. Für Matthäus bestehe bereits die Kirche als höchste Instanz, als Verwalterin aller himmlischen Güter. Dieses echt katholische Evangelium an die Spitze der altkirchlichen Evangelienproduktion zu rücken, sei der wunderlichste Mißgriff, den die Kritik habe begehen können.

Diese theologischen Vorurteile sollten das rein literarisch-geschichtliche Problem der Echtheitsfrage nicht verwirren. Woher wissen die modernen Kritiker, daß Christus keine Kirche gestiftet, keinen Missionsbefehl gegeben? Mit Recht sagt Tillmann, Religion Christentum Kirche (II, 26): Bei Paulus ist Kirche und Sakrament vorhanden, warum muß ein Evangelium, das die nämlichen Vorstellungen aufweist, erst um 100 entstanden sein? Gerade im Matthäusevangelium ist es auch nicht auffällig, wenn die Gründung der Kirche hervorgehoben wird. Will doch dieses messianische Evangelium den großen Entwickelungsprozeß, den der alttestamentliche Himmelreichsbegriff in der Wirksamkeit Jesu erfahren, in kräftigen Linien zeichnen. Weil Israel den Glauben verweigert, der Fürstapostel Petrus im Namen des Apostelkollegiums die wahre Messianität Jesu bekannt hatte, erhebt sich die neue Himmelreichsgemeinde auf dem Felsengrund des Petrusglaubens.

Immer kehrt bei den Kritikern der Einwand wieder: Daß Matthäus nach 70 verfaßt ist, wird durch Matthäus 22, 7 ausreichend gesichert. Denn daß in der Gastmahlparabel der zornige König die Mörder, welche seine Einladungen mißachtet, umbrachte und ihre Stadt in Brand steckte, habe doch vor dem Brande Jerusalems kaum ersonnen werden können. Gewiß wenn Wunder und Weissagungen aus dem Evangelium um jeden Preis entfernt werden müssen! Da spielen Weltanschauungsfragen herein, worüber hier nicht zu handeln ist. Wenn übrigens Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911, S. 85, selbst den deutlichen Bericht des Lukasevangeliums 21, 20 ff. über den Untergang Jerusalems natürlich erklären zu können glaubt, dann fällt, wie Tillmann treffend bemerkt, auch für den liberalen Theologen jeder Grund fort, das erste Evangelium nach 70 zu datieren.

Die päpstliche Bibelkommission hat, siehe später den Wortlaut, zum 19. Juni 1911 die Priorität des Matthäusevangeliums ausdrücklich proklamiert und in Frage drei über die Entstehungszeit des Originaltextes unseres Evangeliums und die Deutung der Irenäusstelle folgende Entscheidung gegeben:

Kann die Abfassung des Originalmatthäus bis nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems verlegt werden, in der Weise, daß die dort über diese Zerstörung gelesenen Weissagungen erst nach dem Ereignisse hätten niedergeschrieben sein müssen; oder darf man der Stelle beim hl. Irenäus (adv. haer. 3, 1), deren Auslegung ungewiß und bestritten ist, soviel Gewicht beimessen, daß man die Ansicht jener zurückzuweisen gezwungen wäre, die der Tradition mehr entsprechend annehmen, diese Abfassung des Urtextes sei schon vor der Ankunft Pauli in Rom vollendet gewesen?

Antwort: Nein auf beide Teilfragen.

Ehe wir die relative Entstehungszeit des ersten Evangeliums, speziell sein Verhältnis zu Markus, ins Auge fassen, wollen wir das Datum des zweiten Evangeliums festzustellen suchen.

4. Die Abfassungszeit des Markusevangeliums.

Wie beim Matthäusevangelium tritt uns auch hier in der Frage der Abfassungszeit des zweiten Evangeliums eine zwiespältige Tradition entgegen. Eusebius verlegt die Abfassung des Markusevangeliums in die Regierungszeit des Kaisers Klaudius (c. 41—44 nach Christus) (Kirchengeschichte II, 15, 1). Zu dieser Kombination scheint der Gelehrte gekommen zu sein, weil er den in diese Zeit fallenden Kampf Petri mit dem Erzketzer Simon Magus in den ersten Romaufenthalt des Apostels verlegte. Allein so früh konnte der Evangelist Markus, der zuerst nach der sogenannten Kollektenreise des Paulus und Barnabas (Apg. 12) im Jahre 44/5 auftaucht und auf der ersten Missionsreise Pauli gegen Ende der vierziger Jahre noch in ganz untergeordneter Stellung auftrat, kaum mit Petrus in Rom gewesen sein und gar das Evangelium verfaßt haben. Wahrscheinlich trat Markus erst in den fünfziger Jahren in den Dienst Petri.

Auch das Evangelium selbst protestiert gegen jene so frühe Abfassung. Am Schlusse desselben (Mk. 16, 20) stehen die Worte: Die Apostel aber zogen hinaus und predigten überall. Sollte dieser Vers ein späterer Zusatz sein, dann zeigt doch das ganze Evangelium mit seinem Heidenmissionscharakter eine vor den fünfziger Jahren kaum erklärliche Hervorhebung des christlichen Universalismus. Über die fünfziger Jahre darf die Abfassung des Evangeliums freilich auch nicht hinausgeschoben

werden, weil zu Anfang der sechziger Jahre das nahezu allgemein nach dem zweiten Evangelium datierte Lukasevangelium, worüber später, geschrieben wurde. Irenäus soll freilich in der früher besprochenen Stelle (adv. haer. 3, 1, 1) auch beim Markusevangelium für die Spätdatierung „nach ihrem (sc. Petri und Pauli) Tod" entscheiden. Es bedarf aber nicht der gezwungenen Auslegung, statt nach dem Tode Petri und Pauli: nach dem Weggang der Apostel = nach der Apostelteilung, zu übersetzen, um diese Instanz aus dem Wege zu räumen, wir haben ja schon früher auf die bei Irenäus nachweisbare Verwirrung in der Chronologie der Hauptapostel hingewiesen. Wenn die Modernen das zweite Evangelium nach 70 datieren, so scheint schon die eschatalogische Rede Jesu (Mk. 13) so gut wie bei Matthäus diesen Termin auszuschließen. Selbst Harnack findet im inneren Befund des Evangeliums keine Schwierigkeit, die Schrift spätestens in das sechste Jahrzehnt nach Christus zu datieren (Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911, S. 88).

Bezüglich der absoluten Chronologie des Markus- und Lukasevangeliums hat die Bibelkommission am 26. Juni 1912 folgende Entscheidung gegeben:

Frage I, 6: Darf man die Abfassungszeit der Evangelien nach Markus und Lukas bis nach der Zerstörung Jerusalems verschieben?

Oder kann, weil bei Lukas die Weissagung des Herrn über die Zerstörung der Stadt schon mehr determiniert erscheint, festgehalten werden, daß dieses Evangelium wenigstens abgefaßt worden ist, als die Belagerung der Stadt schon begonnen hatte? Antwort: Nein zu beiden Teilen der Frage.

5. Matthäus- oder Markuspriorität?

Bezüglich der relativen Entstehungszeit des ersten Evangeliums hat, wie gesehen, die altchristliche Überlieferung sehr bestimmt die Priorität des Matthäus- vor dem Markus- und Lukasevangelium ausgesprochen. Im scharfen Gegensatz zur Tradition stimmen freilich die Modernen, bis in die jüngste Zeit auch eine ziemliche Zahl katholischer Gelehrten für die Markuspriorität vor der des Matthäus. Wir werden den exegetischen Gegenbeweis unter IV bringen, wir wollen aber hier einigen literarischen Einwendungen begegnen, die von der individuellen Eigenart des ersten und zweiten Evangeliums gegen die Matthäuspriorität erhoben werden.

Im Markusevangelium fand man die Grundform des historischen Lebens Jesu: Zuerst von allen angestaunt, zieht

sich Jesus durch seine Bemühungen um die niedere Volksklasse die tödliche Feindschaft der oberen Kreise zu, vermeidet sodann die Öffentlichkeit und widmet sich seinen Jüngern, fällt aber schließlich seinen Feinden in die Hände. Auch sprachlich und stilistisch zeigt das Evangelium große Vorzüge, Markus schreibt anschaulich, lebendig, volkstümlich. Der Evangelist liebt direkte Rede, schlichteste Aneinanderreihung der Sätze, deutliche Ausmalung der Szene, derbe hyperbolische Ausdrucksweise. Es ist erklärlich, daß die Modernen in diesem Evangelium ein Fundament zur Lösung des verworrenen Quellenverhältnisses der Synoptiker sahen. Aber auch die positive Theologie, die Matthäus als das erste und älteste Evangelium ansieht, verkennt die eigenartigen Vorzüge dieses Evangeliums nicht. Sie erklärt sie aber aus dem Ursprung und Ziel des Markusevangeliums. Als Niederschlag der petrinischen Missionspredigt (Eusebius, Kirchengeschichte III, 39, 14) verfolgt das Evangelium den einzigen Zweck, den alle, vorab heidenchristliche Missionspredigt im Auge behalten mußte: Es wollte werben für Jesus Christus, den wundermächtigen Gottessohn. Dieser Grundgedanke beherrscht das Evangelium von den Einleitungsworten: Anfang des Evangeliums Jesu Christi des Sohnes Gottes (Mk. 1, 1) bis zum Bekenntnis des Hauptmanns (Mk. 15, 39). Jüdisch-polemische Auseinandersetzungen bleiben ausgeschaltet, in prägnanter Kürze soll dem heidnischen Mythus der wunderbare Gottessohn gegenübergestellt werden. Das Evangelium bewegt sich ganz im Rahmen der Predigt, die Petrus im Hause des Hauptmanns Kornelius (Apg. 10, 39—41) gehalten hat: Jesus ist nach der Johannestaufe, mit dem Hl. Geist und mit Kraft gesalbt, Wohltaten spendend und alle Besessenen heilend im jüdischen Land umhergezogen, die Apostel sind Zeugen seines Wirkens, seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung geworden. Mit besonderem Nachdruck hebt deshalb auch das Evangelium hervor, wie die Apostel die Herrlichkeit, die Gottheit Jesu Christi (2 Petr. 2, 16), seine machtvolle Erscheinung und seine Wundertaten persönlich bezeugen können. Die Frische und Anschaulichkeit der Darstellung spiegelt das Temperament Petri ab. Dürfen wir aber diesen Lehrtypus für den ältesten und ursprünglichsten halten? Diese Frage bildet einen Angelpunkt in der Bestimmung der Matthäus- oder Markuspriorität.

In einem seiner jüngsten Artikel (Tübinger Quartalschrift 1913, S. 333 ff.: Zur Evangelienfrage) sucht Belser nachzuweisen, daß Markus und Lukas in der Auswahl des Stoffes von der Matthäus-Anlage abhängig sein müssen. Obwohl dieser Evangelist so gut wie Petrus und Paulus bei der Missionspredigt auch die Wirksamkeit Jesu in Judäa und Jerusalem bezeugte, hat er sich bei der Abfassung seines Evangeliums auf die galiläische Wirksamkeit des Herrn beschränkt. Diese Tätigkeit Jesu, speziell jene in Kapharnaum und Umgebung, wäre für ihn von einziger Bedeutung gewesen. Dieses Wirken des Herrn konnte Matthäus als Augen- und Ohrenzeuge beschreiben, an dieses Wirken knüpfte sich für ihn das Glück seiner Bekehrung und Hinwendung zu Jesus.

Leider dünkt mir Belsers Beweisführung nicht überzeugend. Im Judenland (Apg. 10, 39) ist nicht in Judäa im engern Sinne, sondern steht für die Heimat der Juden in ganz Palästina. Es kann also durch diese Stelle allein nicht bewiesen werden, daß Petrus-Markus auch über die Wirksamkeit Jesu in Judäa Missionsbericht gegeben hat. Warum hätte ferner Petrus-Markus nicht gerade so gut wie Matthäus die in seiner Heimat Kapharnaum und Umgebung vorgefallene Wirksamkeit Jesu in den Vordergrund stellen können? Ja der Bericht Mk. 1, 16—38 entrollt geradezu ein zusammenhängendes Bild der ersten Wirksamkeit Jesu in Kapharnaum. Das Rätsel der synoptischen Beschränkung auf die galiläische Volkswirksamkeit kann wohl nur durch Rückgang auf die Urform der apostolischen Katechese gelöst werden.

Aber ein deutliches Kennzeichen der Priorität des Matthäus gegenüber Markus ist die im zweiten Evangelium im Vordergrunde stehende Predigt von Jesus dem Gottessohne. Nach Matthäus hat Jesus in seiner Verkündigung die Namen Messias, Menschensohn bevorzugt. In diesen Namen lag deutlicher die Verknüpfung seiner Verkündigung mit dem religiösen Erbe seines Volkes ausgesprochen. Draußen in der Heidenwelt mußte der Name Menschensohn, Messias vor dem ja auch der ältesten Überlieferung angehörenden, aber der Heidenwelt verständlicheren Namen Gottessohn zurücktreten. Diese Wendung im Sprachgebrauch läßt aber das Markusevangelium erkennen und stellt sich so hinter das Matthäusevangelium (vgl. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes, 1911, S. 29).

So liegen auch Adresse, Zweck und Anordnung des Matthäusevangeliums auf dieser Linie der Prioritätsfrage.

Nach der Tradition (Irenäus, Origenes bei Eusebius, Kirchengesch. VI, 25 u. a. m.) schrieb Matthäus sein Evangelium für die nordpalästinensischen Judenchristen, um sie im Glauben an die wahre Messianität Jesu Christi zu stützen und gegen die Gefahren, die ihnen von seiten des Judentums drohten, zu schützen.

Wie der Verfasser nach Ausweis des Evangeliums selbst aus dem Judentum hervorgegangen, in der Schule Jesu aber zum christlichen Universalismus fortgeschritten ist, so setzt er auch bei seinen Lesern Bekanntschaft mit jüdischen Einrichtungen und Gesetzen, Orts- und Zeitverhältnissen voraus (Mt. 1,21; 2,2.4; 9,14.15; 25,1 ff.). Wenn die Erläuterung (Mt. 1,23): Emmanuel, was verdolmetscht wird: Gott mit uns nicht Zusatz des Übersetzers ist, könnte man hieraus sogar auf aramäisch sprechende Leser schließen.

Die Grundtendenz des Evangeliums liegt in dem stets wiederkehrenden Nachweis ausgesprochen: Dieses ist geschehen, damit erfüllt würde, was der Herr durch das Prophetenwort ausgesprochen hat (1, 22; 2, 5 ff.). Der Evangelist will zeigen, daß Jesus Christus der von den Propheten verheißene, von den Juden aber mit Unrecht verworfene Messias ist. Neben diesem dogmatischen Zweck hat das Evangelium auch noch eine apologetisch-polemische Spitze: Der Heiland wird gegen die früh auftretenden Verleumdungen verteidigt. Insbesondere wird gezeigt, wie Jesus die rechte Stellung zum Alten Testament eingenommen hat, während die Pharisäer und Schriftgelehrten ein Zerrbild des wahren Judentums vertreten.

Bei dieser richtigen Schätzung des Judentums ist aber Matthäus kein Judaist, kein Antipauliner. Manche Stellen (z. B. Mt. 5,17; 10,5.6) haben gewiß wenig paulinischen Klang, aber Matthäus ist ebenso gesetzesfrei wie gesetzestreu: Jesus hat das tiefere Verständnis des Gesetzestums gebracht.

Das Evangelium verfolgt aber auch keine petrinische Tendenz. Denn trotz aller Hervorhebung der Autorität Petri (Mt. 16,17 ff. usw.) berichtet Matthäus allein von allen Evangelisten den Kleinglauben Petri (Mt. 14,28 ff.), und die Feigheit des Erstapostels tritt Mt. 26 grell hervor.

Mit dem theologischen Endzweck hängt auch die mehr systema-

tische als chronologische Anordnung unseres Evangeliums zusammen, hier gründet auch der wohl zugleich individuell bedingte Mangel des Evangeliums an Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Matthäus ist nicht Erzähler, sondern Theolog, Apologet. In diesem Licht fallen die uralten, von Jülicher (Einleitung, S. 240) formulierten Einwendungen in sich zusammen: Das Evangelium ist in seiner Anlage zu kunstreich, entbehrt zu sehr der unbedeutenden Züge, der festen Anknüpfungspunkte für allerlei Detail, die das Gedächtnis des Augenzeugen nicht verliert. Wo Markus und Lukas noch den Namen einer handelnden Person zu melden wissen (Mk. 5, 22; Lk. 8, 41 den Jairus; Mk. 10, 46 den Bartimäus), begnügt sich Mt. mit dem farblosen „ein Oberster und zwei Blinde"; und zu unnatürlich träte der Berichterstatter hier heraus aus dem Kreis der im Evangelium handelnden Personen — kein Ich; kein Wir! — als daß wir es von einem Jünger Jesu geschrieben denken könnten. —

Es ist aber doch noch zu bedenken, daß alle Evangelisten größte Zurückhaltung üben und nur durch ganz versteckte Andeutungen sich verraten, vergl. z. B Mt. 9, 10 mit Lk. 5, 29; Mt. 10, 3 mit Mk. 3, 8; Lk. 6, 15. Sonst werden auch oft genauere Angaben, wie bei Lukas Jairus usw., verdächtig angesehen. Viele im Evangelium nur skizzierte Erzählungen (z. B Mt. 8—9) mußte der Evangelist, weil erst später berufen, nach fremdem Bericht geben. Daß schließlich der Augenzeuge weniger befähigt gewesen, ein kunstreich angelegtes Buch zu schreiben, als ein späterer Autor, ist Vorurteil.

Nun weisen allerdings die Kritiker darauf hin, daß Matthäus fast den ganzen Markusstoff in seine Darstellung aufgenommen hat, und daß die Anordnung im wesentlichen die gleiche ist wie beim Markus.

Allein selbst die Verteidiger der Zweiquellentheorie müssen zugeben, daß Matthäus wiederholt (viermal) die Markusdisposition durchbricht und noch öfter (zehnmal) Einschaltungen in die Markusordnung hineinlegt. Es ist aber diese ganze Perspektive im Verhältnis des Matthäus- zum Markusevangelium umzukehren. Matthäus ist nicht der Sammler, der Kompilator, der seine dürftigen, zusammenhangslosen Inventarstücke durch Markus ergänzen muß. Matthäus schöpft aus dem Vollen und führt wie ein König mit reichen Mitteln seinen Bau auf.

Markus ist Kleinkünstler. Er nimmt aus den Petruserinnerungen und aus Matthäus gewaltige Trümmerstücke, fügt sie mosaikartig aneinander und läßt sie in ihrer grandiosen Wucht Zeugnis geben für den Erweis der Gottessohnschaft Jesu.

Zur literargeschichtlichen Würdigung des Matthäus-Markus-Verhältnisses sei abschließend noch der Stilcharakter beider Evangelien verglichen. Es ist bekannt, daß der schwerfällige, ungelenke Markusstil mit der gefälligen, anmutigen Matthäusdarstellung scharf kontrastiert. Nach der Zweiquellenhypothese soll die sprachliche Form des Markus bei Matthäus noch deutlich hindurch schimmern, vielfach erscheine aber der Markusstil durch den ersten Evangelisten in besseres Griechisch umgegossen. Aber vom Standpunkt der traditionellen Entstehungsweise der beiden Evangelien liegt doch näher, daß Markus nur das aramäische Matthäusevangelium benutzen konnte, während der erst später entstandene und sicher nicht buchstäblich übersetzte griechische Matthäus die typisch gewordene Stilisierung des evangelischen Stoffes und Markus zugrunde legen konnte.

Zum 19. Juni 1911 hat die päpstliche Bibelkommission die Priorität des Matthäusevangeliums folgendermaßen proklamiert:

Zweite Frage: Darf man als eine durch die Zeugnisse der Tradition hinreichend gestützte Meinung diejenige ansehen, welche festhält, daß Matthäus sowohl den übrigen Evangelisten in der Abfassung seines Evangeliums voranging, als auch das erste Evangelium in der Sprache schrieb, die damals von den Juden in Palästina, für welche sein Werk auch bestimmt war, gesprochen wurde? Antwort: Ja, auf beide Teilfragen.

Bezüglich der relativen Abfassungszeit des Markusevangeliums — an zweiter Stelle nach Matthäus und vor Lukas — hat die Bibelkommission am 26. Juni 1912 folgende Entscheidung gegeben:

Frage I, 5: Soll man bezüglich der chronologischen Ordnung der Evangelien nicht von der Meinung abweichen, die durch das älteste und beständige Traditionszeugnis bekräftigt ist: daß Matthäus zuerst von allen sein Evangelium in der Muttersprache abgefaßt hat, dann Markus als zweiter, Lukas als dritter? Oder widerstreitet dieser Annahme nicht die Meinung, das zweite und dritte Evangelium seien vor der griechischen Übersetzung des ersten Evangeliums abgefaßt worden? Antwort: zu beiden Teilen der Frage: Nein.

6. Die Abfassungszeit des Lukasevangeliums.

Das Evangelium wird Apg. 1, 1 als 1. Teil der Gründungsgeschichte des Christentums bezeichnet. Nun bricht der zweite Teil, die Apostelgeschichte 28, 31, mit der Überführung des Apostels Paulus in die römische Gefangenschaft und mit seiner

freimütigen, ungehinderten Predigt von der Mietwohnung aus schrill ab. Und doch war vorher die Erwartung, welches Geschick des Apostels harren werde, aufs höchste gespannt worden. Seit alters erklären deshalb die Ausleger, dieses Rätsel der Darstellung löse sich bei der Annahme: Die Apostelgeschichte ist gegen Ende der ersten römischen Gefangenschaft Pauli, etwa nach der Überführung Pauli in strengere Haft (Phil. 1, 13), c. 63 in Rom geschrieben worden. Das Ev. wäre dann in die vorhergehenden Jahre (c. 61—63) zu datieren. Wer Irenäus streng chronologisch erklärt und die Vorlage des Lukasevangeliums, das Markusevangelium, nach dem Tode Petri und Pauli 67 ansetzt, muß das dritte Evangelium nach 67 datieren. So stimmen auch einzelne katholische Exegeten der Neuzeit für diese spätere Abfassungszeit, selbst positive Protestanten und gemäßigte Kritiker gehen bis nach 70 herunter.

Meistens wird die strengere Scheidung zwischen dem Schicksal Jerusalems und dem Ende der Welt in der eschatologischen Rede Jesu (Lk 21), die Lk. 1, 1 ff. angedeutete Blüte der evangelischen Literatur und der angeblich legendenhafte Charakter der Auferstehungsberichte bei Lukas für die Spätdatierung nach 70 ins Feld geführt. Aber wenn Lukas 1, 1 ff. eine Blüte der Evangelienliteratur vorausgesetzt wird, ist es willkürlich, für die fünfziger und beginnenden sechziger Jahre diese zu leugnen. Die anderen Einwendungen gehen von Voraussetzungen der Weltanschauung aus.

Es ist aber doch sichere Tatsache, daß Lukas auch sonst im Evangelium genauere Scheidungen vornimmt, sieh z. B. seinen Abendmahlsbericht (Lk. 22, 14 f.). Selbst Harnack findet, wie gesehen, neuestens (Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte S. 85) im Lukanischen Weissagungsbericht kein Hindernis für die Frühdatierung.

Positiv spricht für diese namentlich, daß die Zerstörung Jerusalems nirgends vorausgesetzt wird, obwohl doch ausdrücklich das Strafgericht über die Juden ausgesprochen wird (sieh z. B. Apg. 28, 25 ff.).

Außer der bereits früher angeführten Entscheidung über die Reihenfolge in der Abfassung der einzelnen Evangelien und über die Entstehung des Markus- und Lukasevangeliums vor 70, des Lukasevangeliums insbesondere vor Beginn der Belagerung (I, 5 und 6) hat die päpstliche Bibelkommission am 26. Juni 1912 noch folgende Frage beantwortet: Darf behauptet werden,

daß das Lukasevangelium der Apostelgeschichte vorausgegangen ist (Apg. 1, 1 u. 2) und da dieses Buch, das denselben Lukas zum Verfasser hat, gegen Ende der römischen Gefangenschaft des Apostels vollendet worden ist (Apg. 28, 30—31), auch sein Evangelium nicht nach dieser Zeit abgefaßt worden ist? Antwort: Ja.

7. Lukas und sein Verhältnis zum Matthäus- und Markusevangelium.

Einen festen Ausgangspunkt zur Bestimmung des Verhältnisses, das zwischen Lukas und den beiden andern Synoptikern obwaltet, bildet der Prolog des dritten Evangeliums (Lk. 1, 1—4). In klaren Worten ist hier zu lesen, daß Lukas nicht das älteste Evangelium geschrieben hat, sondern schon auf viele Vorgänger zurückblicken kann, die „eine Erzählung zu verfassen unternommen haben von den Ereignissen, die sich bei uns vollendet haben, und wie sie uns von den uranfänglichen Augenzeugen und Dienern des Wortes überliefert sind". Auch Lukas hat sich entschlossen, nachdem er allem von Anfang an genau nachgeforscht hat, es für Theophilus der Reihe nach niederzuschreiben. Fast einstimmig hat die synoptische Forschung einen der Vorgänger in Markus erkannt, der nach der Tradition von dem Augenzeugen Petrus abhängig ist und auch einen Teil der großen Heilsereignisse miterlebt hat (vergl. bei uns vollendet . . .). Allerdings will Lukas seine Vorgänger in der Vollständigkeit und chronologischen Aneinanderreihung übertreffen, aber im synoptischen Grundschema konnte der dritte Evangelist trotz aller seiner sorgfältigen Nachforschungen offenbar zu keinem anderen Resultat kommen als Markus. So schließt sich Lukas in fünf aufeinanderfolgenden Abschnitten (Mk. 1, 21—3, 19 : Lk. 4, 31—6, 19; Mk. 4, 1—6, 44: Lk. 8, 4—9, 17; Mk. 8, 27—9, 40 : Lk. 9, 18—50; Mk. 10, 13—52: Lk. 18, 15—43; Mk. 11, 1—16, 8 : Lk. 19, 29—24, 8) meist lückenlos an die Markusvorlage an. Diese Anordnung ist aber, wie gesehen, nicht die einzig mögliche, ja wie Matthäus und Johannes zeigen, eine spezifisch Marcinische. Tradition und sprachliche Überarbeitung des Markus bei Lukas (z. B. Mk. 1, 32 : Lk. 4, 40; Mk. 6, 39 : Lk. 9, 14; 12, 42 : 21, 2) stellen die Priorität des Markus vor Lukas außer allen Zweifel.

Da nun Markus von Matthäus abhängig ist, so entsteht jetzt die Frage: Hat Lukas auch in Strecken, die sich nicht auf dem Wege über Markus mit Matthäus berühren, das erste Evangelium direkt benutzt? Nach der traditionellen Entstehungszeit läge nahe, an eine Abhängigkeit des Lukas von Matthäus

zu denken. Aber der Prolog des Lukasevangeliums scheint doch Evangelien von Augenzeugen auszuschließen: Die anfänglichen Augenzeugen haben nur „überliefert", was in unserem Zusammenhang nur gewaltsam auf schriftliche Überlieferung gedeutet werden könnte. Zudem stehen zahlreiche Partien des Lukasevangeliums den Parallelberichten des Matthäus, z. B. Kap. 1—2, auch der Bergpredigt, so schroff gegenüber, daß eine Kenntnis oder Benutzung, wie es scheint, bestritten werden muß. Lukas scheint auch nicht imstande gewesen zu sein, das damals in den sechziger Jahren nur aramäisch vorhandene Matthäusevangelium zu lesen und zu verstehen (Zahn). Hat aber Lukas Matthäus nicht benutzt, dann werden wir, wie es scheint, unrettbar der modernen Hypothese in die Arme getrieben: Matthäus und Lukas haben ihre gemeinsamen Stoffe aus einer gemeinsamen Quelle und da meist Reden gemeinsam sind, aus einer Redenquelle (Q) geschöpft.

Wie früher gesehen stimmen Matthäus und Lukas mit etwa einem Sechstel ihres Inhaltes im Bereich ihres Redematerials überein. Es handelt sich um Parallelen, wie Lk. 3, 7—9 : Mt. 3, 7—12; Lk. 4, 1—13 : Mt. 4, 1—11; Lk. 7, 1—10 : Mt. 8, 5—10. 13; Lk. 7, 18—35 (Mt. 11, 2—19); Lk. 9, 57—60 : Mt. 8, 19—22; Lk. 10, 13—15 : Mt. 11, 20—27; Lk. 10, 21—24 : Mt. 13, 16—17; Lk. 11, 24—26 : Mt. 12, 38—45; Lk. 11, 29—36 : Mt. 6, 22 f.; Lk. 12, 22—31 : Mt. 6, 25—33; Lk. 12, 41—48 : Mt. 24, 45—51 u. a. m. Aber wie sollen wir uns diese gemeinsame Redenquelle vorstellen? Da auch einzelne Erzählungen, z. B. die Versuchungsgeschichte, bei Matthäus und Lukas Parallelen aufweisen, so müßte diese gemeinsame Quelle auch Erzählungen enthalten haben. Ebenso haben gewiß die gemeinsamen Reden in Q nicht ohne geschichtliche Einfassung gestanden. Woher kämen aber dann wieder die auch in den gemeinsamen Berichten auftauchenden Verschiedenheiten, z. B. in der Reihenfolge der Versuchungen?

Beweiskräftig für die Redenquelle sollen namentlich die sogenannten Dubletten bei Matthäus und Lukas sein. Aber jene Dubletten stimmen selten oder gar nicht miteinander überein, siehe z. B. den Spruch vom Jonaszeichen, obwohl doch bei diesem Beispiel Matthäus (12, 39) und Lukas (11, 29) aus derselben Q-quelle geschöpft hätten. Hier könnte doch die mündliche Überlieferung, die jene herrlichen Edelsteine in immer neuen Strahlen leuchten ließ, eher eine Erklärung bieten.

Einen wörterstatistischen Beweis für Q glaubte Harnack in der Tatsache sehen zu können, daß bei Matthäus ca. 112 Worte und bei Lukas (ohne Akta) ca. 261 vorkommen, die im Neuen Testament nur in diesen Evangelien sich finden. Von diesen zusammen ca. 373 Wörtern enthalte nun Q höchstens 16, vielleicht bloß 12. Daß man also Q fast ohne das Sondergut des Matthäus und Lukas herstellen kann, spreche für die geschlossene Einheitlichkeit der Quelle (Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907, Vorwort).

Gegen diese Instanz ist aber doch einzuwenden, daß die Q-quelle dadurch gefunden wird, daß man die bei Matthäus und Lukas zusammenstimmenden Redestücke aushebt, folglich müssen dann die Q-stücke eine gesonderte Sprachinsel bilden. Es soll aber nicht diese Tatsache festgestellt, sondern der Beweis für die Existenz einer gesonderten Quelle gegeben werden.

Entscheidend spricht gegen die durch die synoptische Forschung entdeckte Q-quelle das Zeugnis des Altertums, das doch in literargeschichtlichen Fragen die Führung hat. Die Q-quelle hat aber nirgends in der alten Literatur eine Stütze. Denn selbst die Kritiker sind ja jetzt überzeugt, daß Papias unter der Matthäuslogia das heutige Matthäusevangelium verstand. Auch eine mit dem Matthäusevangelium verwechselte Redesammlung oder apostolische Grundschrift müßte mit dem ersten Evangelium in Beziehung stehen. Sonst würde ja unerklärlich sein, daß man das griechische Matthäusevangelium mit dem Namen des Matthäus in Zusammenhang brachte. Wie gesehen, schließt aber der Lukasprolog jede schriftliche apostolische Quelle aus, eine aramäische Grundquelle wäre auch Lukas unzugänglich gewesen.

Nun hat man allerdings eingewendet: So gut das aramäische Matthäusevangelium verloren gehen konnte, so gut konnte auch Q spurlos aus der Geschichte verschwinden.

Allein, es ist ja nicht einmal sicher, daß jenes Evangelium verloren ging, es lebt ja wahrscheinlich im Hebräer- und Nazaräerevangelium fort. Jedenfalls wäre das Verschwinden des aramäischen Matthäus in der christlichen Literatur eher begreiflich als das Verschwinden der griechischen Q-quelle. Denn griechisch müßte Q dem ersten und dritten Evangelisten vorgelegen haben, sonst könnte die Quelle ja nicht bis aufs Wort übereinstimmend aus den beiden Evangelien wieder erhoben werden. Q konnte auch nicht deshalb untergehen, weil sie in die beiden Evangelien

übergegangen ist, denn sicherlich war in der Quelle die Ordnung eine andere als in den beiden Evangelien.

Aber wie können denn die gemeinsamen Stücke des ersten und dritten Evangeliums erklärt werden? Hier können verschiedene Momente zusammengewirkt haben. Zunächst ist geltend zu machen, daß die Texte der Evangelien untereinander, insbesondere Markus und Lukas nach Matthäus fortwährend, bis in die handschriftliche Fortüberlieferung hinein verändert und angeglichen worden sind. Dann hat der Redaktor des griechischen Matthäus den allmählich typisch gewordenen Text der Missionspredigt und der vorliegenden griechischen Evangelien (Markus, Lukas) berücksichtigen können. Gerade in der jüngsten Zeit haben einzelne Gelehrten mit Recht auch auf die namentlich im Orient, in den jüdischen Schulen übliche mündliche Fortpflanzung der rabbinischen Lehren und Reden hingewiesen und so auch im Urchristentum, in den Missionspredigten und in den Jüngerkreisen durch stete Wiederholung eine feste Form der Worte Jesu entstehen lassen. Sollte aber für alle Fälle eine literarische Abhängigkeit zwischen Matthäus und Lukas in dem gemeinsamen Redematerial angenommen werden müssen, dann liegt sicherlich näher, statt Q zu postulieren, an die von Lk. 1, 1—4 eingeführten schriftlichen Quellen zu denken.

Zum Abschluß unserer literargeschichtlichen Würdigung der synoptischen Frage seien noch die Entscheidungen namhaft gemacht, die am 26. Juni 1912 von seiten der päpstlichen Bibelkommission über unser Thema ergangen sind:

II, 1. Frage: Dürfen die Exegeten, wenn sie besonders bezüglich der Authentizität und Integrität der drei Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, ferner bezüglich der wesentlichen Identität des griechischen Matthäusevangeliums mit seinem Original und bezüglich der Zeitfolge, in der diese Evangelien geschrieben sind, festhalten, was nach den im Vorausgehenden gegebenen Normen festzuhalten ist, bei Erklärung der gegenseitigen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Evangelien, bei so vielen verschiedenen und entgegengesetzten Meinungen der Autoren frei disputieren und an die schriftliche oder mündliche Traditionshypothese oder auch an die Hypothese der Abhängigkeit des einen von dem oder von den vorausgehenden appellieren?

Antwort: Ja.

Frage zwei: Beobachten diejenigen, welche auf kein Zeugnis der Tradition und kein historisches Argument gestützt, unbedenklich die sogenannte Zweiquellentheorie annehmen, welche die Abfassung des griechischen Matthäus- und Lukasevangeliums aus deren besonderer Abhängigkeit von dem Markusevangelium und der sogenannten Logiensammlung zu erklären strebt, die oben festgesetzten Normen und können sie darum diese Theorie frei verteidigen?

Antwort auf beide Teilfragen: Nein.

IV. Die synoptische Frage und die vergleichende Exegese der synoptischen Evangelien.

Die bisherige synoptische Forschung hat dem Zeugnis der altchristlichen Zeit nur beschränkte Geltung zugewiesen, die meiste Aufmerksamkeit schenkte sie der Methode der Quellenkritik. Nur vorübergehend, so in den Untersuchungen von Usener, Resch, Wellhausen und Dalman schien die sprach- und religionsgeschichtliche Methode das Feld zu erobern. Fragen, was ist in den Evangelien in sprachlicher oder religiöser Hinsicht alt d. h. semitisch und was ist jung, griechisch, sollten den Ausschlag geben. Dieses Zwischenstadium ist, wie Wernle (Die synoptische Frage, S. V) zeigt, wenigstens nach dem Gesichtspunkt der Sprachgeschichte, jetzt überwunden. Die synoptische Forschung hat es nur mit dem Verwandtschaftsverhältnis griechischer Schriften, nicht mit dem aramäischen Ursprung der evangelischen Tradition zu tun. Diese quellenkritische Forschung sollte aber mehr, wie bisher, der vergleichenden Detailexegese, mit der die Textkritik der Evangelien Hand in Hand gehen muß, ihre Aufmerksamkeit zuwenden.

Im Folgenden soll wenigstens die Exegese der ersten synoptischen Kapitel der Evangelien (Mt. 3, 1 ff. mit Parall.) systematisch in den Dienst unserer Untersuchung gestellt werden. Schon hier wird sich zeigen, ob die Evangelien selbst die literargeschichtlichen Resultate stützen oder umstoßen.

Es möge für unsere Studie genügen, wenn wir dann noch an einzelnen, in den späteren Kapiteln der synoptischen Evangelien sich aufdrängenden Stellen das Für oder Wider der modernen Lösung der synoptischen Frage ins Auge fassen.

1. Setzen wir mit der Täufergeschichte (Mt. 3, 1—12; Mk. 1, 2—8 und Lk. 3, 1—17) ein, so überrascht hier sofort, wie der Markusbericht bis zur Dunkelheit kurz und zusammengezogen erscheint. Es ist unerfindlich, wie die Vertreter der Zweiquellentheorie hier bereits von einem engen und pietätsvollen Anschluß des Matthäus und Lukas an den älteren Markusbericht oder gar von starken, oft die Deutlichkeit des geschichtlichen Hergangs verdunkelnden Kürzungen der Markusgeschichte bei Matthäus reden können. Das gerade Gegenteil ist die Wahrheit. Es liegt in der Gesamtanlage des ersten Evangeliums begründet,

daß Matthäus die hochmessianische Amtseinführung Jesu durch den Täufer, die Messiasweihe bei der Taufe und die Messiasversuchung und Bewährung ausführlicher wie Markus zur Darstellung bringt.

Gewiß würde diese bloß räumliche Verschiedenheit der synoptischen Evangelien noch kein Abhängigkeitsverhältnis nahelegen, um so weniger als z. B. Matthäus im Gegensatz zu Markus zuerst das Bild der äußeren Persönlichkeit des Täufers zeichnet und dann erst die Wirkung seines Auftretens beschreibt.

Aber auffallen muß es doch, daß Markus nicht wie Matthäus seinen Bußruf mit der Ankündigung des Himmelreiches begründet, daß er die Strafrede bei Matthäus (Mt. 3, 7 ff.) und die Schilderung der unmittelbaren Nähe des messianischen Zorngerichtes (Mt. 3, 11 *πυρί* und 3, 12) schlechterdings ausläßt. Es ist ja bei den katholischen Auslegern seit Chrysostomus Streitfrage, ob der Prophet an letztgenannter Stelle von einer Begleiterscheinung der Geistesausgießung (Apg. 2, 3) oder von dem Zornesfeuer des messianischen Gerichtes redet. Aber schon der Zusammenhang (V. 10 und 12) zwingt uns, im Feuer ein Bild des messianischen Zorngerichtes zu sehen. Wie drastisch tritt uns in Wort und Bild der messianische Richter entgegen, wenn er dem Kornbauern gleich die Frommen in seine Scheuer sammelt, die Gottlosen aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennt. Gerade in dieser herben Dissonanz der Täuferpredigt, der wohl gewaltiges Wetterleuchten, aber in so rascher Folge kein Gewittersturm folgte, liegt der Stempel ihrer Echtheit. Kein geringerer Vorzug liegt in der Bodenständigkeit, in der alttestamentlichen Farbenmischung der Matthäischen Täuferpredigt. Erst Markus hat, wie in der ganzen Vorgeschichte, so auch hier, alles seinen heidenchristlichen Lesern unverständliche, jüdisch-alttestamenliche Fachwerk aus der Überlieferung herausgebrochen und sich so hinter Matthäus gestellt.

Wohl hat früher Holtzmann (Die synoptischen Evv, 1863, S. 172) die seltsame Meinung ausgesprochen, Matthäus habe die Kindheitsgeschichte mit dem Täuferauftritt durch eine Markus 1, 9 entlehnte Zeitbestimmung „in jenen Tagen" verknüpft, aber Zahn hat mit Recht diesen Einfall, den auch Holtzmann später nicht wiederholte, zurückgewiesen, da hier Matthäus im Ton der alttestamentlichen Geschichte (Ex. 2, 11) erzählt. Auch die Ableitung der Zeitbestimmung aus der mit diesen Worten beginnenden apostolischen Quelle (B. Weiß) hängt in der Luft.

Dagegen wird mit großer Wahrscheinlichkeit die Matthäuspriorität gegen Markus durch das Zitat (Mk. 1, 2 ff.) gestützt

das auffallenderweise eine aus Mal. 3, 1 und Is. 40, 3 gemischte Weissagung unter dem Namen des Isaias einführt. Da wohl hier ein Versehen der Abschreiber nicht angenommen werden kann und das zuerst zitierte Malachiaswort nicht hinter dem Isaiaswort zurücksteht, so bleibt das Nächstliegende, Markus hat die Mt. 11, 10 namenlos und die Mt. 3, 3 als Isaiaswort eingeführte Prophetie ungenauerweise unter dem Namen des alttestamentlichen Evangelisten zusammengefaßt und so allerdings, was auch aus der Textesübereinstimmung hervorgeht, seine Abhängigkeit von Matthäus kund werden lassen.

In den Täuferreden (Mt. 3, 7—12; Lk. 3, 7—17) berühren sich die beiden Evangelien so stark, daß die Modernen hier zum ersten Male die bekannte Quelle Q auftauchen sehen. Es wäre doch ein merkwürdiger Zufall, daß beide Evangelisten aus den gewiß zahlreichen Reden des Täufers gerade diese Auswahl getroffen hätten. Denn eine kleine Auswahl ist es ja nur; aber freilich eine so bezeichnende, daß man sich darnach ein sehr deutliches Bild von dem Redner machen kann (J. Weiß, Die Schriften des N. T. I, 242). Aber Lk. 3, 3—17 zeigt zunächst doch einen ganz anderen historischen Rahmen wie Matthäus. Nach Matthäus hielt der Täufer seine Rede an die Pharisäer und Sadduzäer, Lukas nennt (3, 7) dagegen die Volksscharen als Zuhörer. Nach Mt. 21, 32 und Lk. 7, 30 haben sich auch die Pharisäer und Sadduzäer nicht taufen lassen. Ein unlösbarer Widerspruch findet deshalb freilich zwischen Matthäus und Lukas doch nicht statt, Matthäus 3, 5 f. läßt ja erkennen, daß der Zuhörerkreis ein größerer war, die Pharisäer und Sadduzäer sind offenbar nur aus Neugierde gekommen. Es ist darum auch nicht nötig, mit Harnack die Q-quelle hier lesen zu lassen: Als er aber viele kommen sah. Immerhin herrscht zwischen Lukas und Matthäus auch in der Standespredigt (Lk. 3, 16 ff.) eine so starke Differenz, daß man nicht von genauer Übereinstimmung in den Täuferreden sprechen kann. Warum können diese Täuferreden sich nicht auch mündlich fortgepflanzt haben? Wie treu die Erinnerung der christlichen Gemeinde ... die Predigt des Täufers festgehalten hat, läßt sich schwer abschätzen (E. Klostermann). Der alten Gemeinde müssen die Hauptgedanken der Täuferpredigt unauslöschlich in der Erinnerung geblieben sein (J. Weiß). So hat mit Recht jüngst Th. Zahn seine Unter-

suchung über diese Lehrstücke (Mt. 3, 7—10 und Lk. 6, 7—9, auch Mt. 3, 11—12; Lk. 3, 15—17) dahin zusammengefaßt: Wahrscheinlicher und zur Erklärung besonders auch der kleinen Abweichungen (z. B. Lk. 3, 8 καρπούς statt καρπόν, ἄρξησθε statt δόξητε) geeigneter als die Hypothese, daß Mt. und Lk. hier aus der gleichen Schrift geschöpft haben, sei die Annahme, daß in der Missionspredigt und in der gemeinsamen Unterweisung diese leicht behältlichen Worte zwar im wesentlichen übereinstimmend, aber doch mit Abweichungen in der Einrahmung und in Einzelheiten des Ausdrucks tradiert wurden (Das Evangelium des Lukas 1913, S. 229).

Für die Abhängigkeit des Lukas von Markus bietet die Täufergeschichte wenigstens einiges Material. So sprechen nur diese beiden Evangelisten von einer „Predigt der Buße zur Nachlassung der Sünden" (Mk. 1, 4 mit Lk. 3, 3). Mit nur geringer Abweichung (Lukas läßt den anschaulichen Zug Mk. 1, 7: niedergebückt, die Sandalen lösen, weg) zeichnen Markus und Lukas das Bild des Stärkern, dessen Schritte Johannes bereits vernimmt (Mk. 1, 7 mit Lk. 3, 16).

2. Die Taufe Jesu (Mt. 3, 13—17; Mk. 1, 9—11; Lk. 3, 21 f.). Die liberalen Theologen sehen in dem Berichte des Matthäus 3, 14. 15 eine Erweiterung des ältesten und besten Berichtes, des Markus, der noch ganz arglos von der Bußtaufe Jesu zur Vergebung der Sünden erzähle (Joh. Weiß). Wir können uns aber auch bei diesem ganzen Bericht nicht von der Markuspriorität überzeugen. Während das zweite Evangelium über die Taufe Jesu schnell hinwegeilt und für seine Leser nur die Geistestaufe und die Offenbarung des Gottessohnes unterstreicht, will Matthäus auch bei der Tauferzählung die Messianität Jesu ans Licht stellen. So sieht er schon im Taufgang Jesu Gottes Absicht erfüllt (Mt. 3, 13 ff.). Helleuchtend tritt das Bild des Messias in dem Wort heraus: Denn also ziemt es uns, alle Gerechtigkeit, alle Rechtsordnungen unseres Volkes zu erfüllen (vgl. 5, 17).

Dieses Sondergut des Matthäus ist echt, mit der Patina der ältesten Überlieferung bedeckt. Ein Beweis hierfür ist auch die Schwierigkeit dieses Wortes, das den Anstoß des Taufgangs Jesu nicht zu erklären scheint. Viel näher läge doch die freilich häretische Relation des Hebräerevangeliums (fragm. 3), nach dem der Herr sich der Taufe unterzog, um eine mögliche Unwissenheitssünde abzuwaschen. Selbst J. Weiß, der in der Matthäusrelation eine spätere Überlieferungsschicht sieht, in der die Anschauung der Gemeinde von Christus in das Selbstbewußtsein Jesu zurückgetragen sei, muß die Darstellung des Hebräerevangeliums zurückweisen und anerkennen: Für eine geschichtliche Betrachtung ist es selbstverständlich, daß Jesus nicht ohne die stärksten religiösen

Impulse an die Öffentlichkeit trat. Nur ein ausdrücklicher Ruf Gottes konnte ihn zum Propheten und Messias bestimmen. So berichtet also Matthäus richtig, daß Jesus in der Johannestaufe eine göttlich-messianische Veranstaltung sah und als Glied des israelitischen Volkes sich der gottverordneten Taufzeremonie unterzog. Durch diese Taufe sollte ja seine glanzvolle Offenbarung in der Theophanie und die feierliche Verkündigung seiner Gottessohnschaft herbeigeführt werden.

Auch der Matthäusbericht über die Theophanie gilt den Modernen als sekundär. Markus erweise sich als ältesten und besten Berichterstatter, weil er noch am ehesten den Visionscharakter der Taufvorgänge durchblicken lasse. Jesus habe nach Markus bei seiner Taufe das Erlebnis gehabt: Er sah den Himmel offen, vernahm die Himmelsstimme. Erst die späteren Evangelisten würden die Erzählung objektivieren: Jesus erlebte das Ereignis nicht für sich allein, es war vielmehr in erster Linie für andere bestimmt. Bei Matthäus ist die Himmelsstimme eine öffentliche Proklamation, bei Lukas erscheint die Taube in körperlicher Gestalt, bei Johannes ist der Vorgang ausdrücklich dazu bestimmt, dem Täufer ein Zeichen zu sein (Joh. 1, 32 f.).

Nun ist aber für die Markuspriorität schon fatal, daß bei Matthäus das sofort nicht, wie es logisch gehört, zu den wunderbaren Vorgängen gesetzt ist, sondern zum Taufakt: Jesus stieg sofort aus dem Wasser heraus (Mt. 3, 16). Aus Markus kann das Wort nicht interpoliert sein (Wellhausen), im Gegenteil können wir folgern: Hätte Matthäus hier Markus vor sich gehabt, dann wäre die Ungeschicklichkeit des Ausdruckes geradezu unbegreiflich (Zahn). Für Matthäus bleibt nur ein Mißverständnis des Matthäus-Übersetzers übrig.

Gegen eine visionäre Deutung der Theophanie spricht dann entschieden, daß Markus das Zerreißen des Himmels, die Herabkunft der Taube und die Himmelsstimme als äußeren Vorgang schildert (E. Klostermann). Eher hat noch Matthäus die Öffnung des Himmels und die Herabkunft der Taube als subjektive Erlebnisse Jesu hingestellt. Es scheint der erste Evangelist die Geistesherabkunft für Jesus vor allem, dagegen die Himmelsstimme in erster Linie für den Täufer bedeutsam aufzufassen (Zahn). Vielleicht ist der Wechsel in den verschiedenen Offenbarungsweisen den Autoren gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Selbst Vertreter der Markuspriorität, wie B. Weiß, wollen darum unsere Überlieferung über die Taufe von einer Täufervision ableiten. Nehme man den Markusbericht für den ursprünglichsten, so führe er auf eine Taufvision Jesu selber zurück, in der ihm das Bewußtsein der messianischen Sendung aufgegangen sei. Aber diese Konsequenz ist, wie früher gesehen, unannehmbar. Es ist auch unstatthaft, in das Leben Jesu visionäre Zustände hineinzutragen. Wollte man wirklich bei den einzelnen

Taufvorgängen Visionen annehmen, so könnten es sicherlich keine selbsterzeugten sein, da die Vorgänge ja entscheidende Bedeutung für das Leben Jesu und des Täufers gehabt haben. Objektive, gottgewirkte Schauungen sind in unserem Falle mindestens mit der Schwierigkeit belastet, daß dann in Jesus und im Täufer, also in einer Doppelvision gleichzeitig solche geistige Schauungen hätten bewirkt werden müssen. Sicherlich kann auch Lk. 3, 22 nur von einer leiblichen Taubengestalt erklärt werden.

Die Matthäuspriorität ist somit auch in dem Taufbericht unangreifbar. Die Himmelsstimme, in der die Theophanie am Jordan gipfelte, stimmt nach dem gewöhnlichen Texte bei Markus und Lukas bis auf die vom Matthäustexte abweichende direkte Anredeform überein. Indes dringt immer mehr die Ansicht durch, die Sonderlesart des Lukas: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt, sei am besten textkritisch gesichert.

3. Die Versuchung Jesu Mt. 4, 1—11; Mk. 1, 12. 13; Lk. 4, 1—13.

Nach Matthäus stand auch diese Versuchung im Dienste der messianischen Führung Jesu (Mt. 4, 3). Die Anknüpfung der Versuchungen an die Himmelsstimme bei der Taufe, noch mehr die den Weg und das Ziel des Berufslebens Jesu beleuchtenden Angriffe Satans lassen erkennen, daß hier in erster Linie messianische, nicht allgemein menschliche Paradigmen dargestellt werden. Es ist darum der Originalcharakter der Matthäusrelation unerschütterlich. Mit Matthäus berichtet auch Lukas im einzelnen vielfach übereinstimmend diese Erzählung. Da Markus nur einen Torso über die Versuchung Jesu bietet, so wollen einzelne Kritiker unsere Erzählung aus Q ableiten. Auffällig erscheint aber dann, warum Matthäus und Lukas die sagenhafte Quelle in einigen literarischen Punkten abgeändert haben. So ist es z. B. doch wenig glaubhaft, Lukas habe aus geographischen Gründen, weil der hohe Berg noch in der Wüste lag, die sachlich imposante Ordnung des Matthäus: Wüste, Tempelzinne, Berg mit Teufelsanbetung zerstört. Lukas weicht auch noch in zwei anderen Punkten von Matthäus ab. So erwähnt er, Jesus sei auch schon während der vierzigtägigen Fasten vom Teufel versucht worden und die satanischen Angriffe hätten mit der letzten Versuchung in der Wüste nur für einige Zeit aufgehört. Am wahrscheinlichsten bleibt immer, die beiden Relationen sind unabhängig voneinander in den urchristlichen Gemeinden umgelaufen. Dann ist aber sicher, daß die Erzählungen nicht erfunden worden sind, sondern durch

verschiedene Mittelspersonen auf den einzigen Augenzeugen, auf Jesus selbst, zurückgehen.

Obwohl sich Lukas mit Markus in dem einen Punkt: Jesus wurde auch schon während der 40 Tage versucht (Lk. 4, 2 mit Mk. 1, 14) berührt, zeigt er doch in seinem übrigen Bericht die gerade in diesem Präludium des öffentlichen Lebens Jesu wiederholt beobachtete Selbständigkeit.

Eine Abhängigkeit des Lukas von Markus wird hierdurch jedenfalls nicht ausgeschlossen. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis des Markus zu Matthäus. Während bei Matthäus der Sinn des Wortes (Mt. 4, 11): Nach der Versuchung dienten die Engel Jesus, unmittelbar klar ist, kann bei Markus gestritten werden, was diese abrupten Worte bedeuten. So haben schon Ausleger das Wort in Beziehung gebracht zu dem anderen auffallenden Zug seines Berichtes: Jesus war zusammen mit den wilden Tieren: die Engel hätten dann dem Herrn Hilfe geleistet gegen die Angriffe der Bestien. Nur durch die Matthäusparallele wird alles klar. Nach dem Siege über den Verführer der Stammeltern kamen für Jesus wieder paradiesische Zustände. Die seit der Ursünde mit dem Menschen im Streit liegende Tierwelt huldigt dem Erlöser, die Boten Gottes bieten dem Gottesstreiter Erquickung. Nur diese liebliche Idylle wollte Markus seinen heidenchristlichen Lesern zeichnen, die in jüdische Farben getauchte Erzählung kennt er wohl, er konnte sie nicht verwenden, wie er auch den Petrusbericht, dem er wohl auch jene Notiz über die Bestien entnahm, nicht ausgebeutet hat.

4. Einige Grundlinien der galiläischen Wirksamkeit Jesu Mt. 4, 12—25; Mk. 1, 14—20; Lk. 4, 14. 15; vgl. Lk. 5, 1—11.

Nach der Zweiquellentheorie stieß Matthäus im Verlauf der Markuserzählung auf die chronologische Angabe Mk. 1, 14 von der Dahingabe des Täufers. Aus der Zeitangabe machte aber der erste Evangelist einen Beweggrund für das Tun Jesu. Diese beabsichtigte Belebung des älteren Berichtes sei aber keine Verbesserung. Matthäus merke gar nicht, daß Jesus sich gerade in die Höhle des Löwen zurückzog, des Mörders des Johannes. Auch das sei keine Verbesserung, daß Matthäus über Markus hinaus sagt, Jesus habe seine Heimatstadt (2, 23), die hier Nazara genannt wird, aufgegeben und sich in Kapharnaum niedergelassen, das er auch sonst seine Stadt nenne (9, 1). Denn Jesus habe nach der übrigen Überlieferung überhaupt keinen festen Wohn-

sitz gehabt. Matthäus übernehme auch aus Markus 1, 14 f. die kurze Zusammenfassung der Predigt Jesu (Mt. 4, 17), doch sei die Formulierung des ersten Evangelisten wohl ursprünglicher als bei Markus. Ganz abhängig sei wieder Matthäus von Markus in der sich anschließenden Jüngerberufung (Mt. 4, 18 ff.). Während Markus mit gutem Grunde an die Notiz über das Auftreten Jesu in Galiläa die Berufung der ersten Apostel reiht, bringt Matthäus dieses Stück nur, weil Markus es hier bot. Die Jüngerberufung passe zudem als Einzelfall gar nicht in die zusammenfassende Allgemeindarstellung des Matthäus. Diese Erzählung sei auch deshalb bezeichnend, weil man an ihr besonders gut studieren könne, wie Matthäus den Text seiner Vorlage im einzelnen bearbeitete. Gleich zu Anfang verwandle Matthäus das hebräische und des Markus in das bessere Griechisch aber Während dann Markus vom Standpunkt Petri berichtet: Jesus ging am Ufer vorüber, erzählt Matthäus vom Standpunkt Jesu, wie er den See entlang wandelte (Abhängigkeit von Markus?) So nenne Markus Petrus immer Simon, bis er 3, 16 seine Umnennung erzählt. Dagegen nennt ihn Matthäus hier bereits mit seinem Beinamen. Matthäus verdeutliche Markus, der sorglos und umständlich schreibe: Er sah Simon und Andreas, den Bruder Simons — Matthäus findet hier und bei den Zebedaiden, daß es zwei Brüderpaare sind und führte die beiden Brüderpaare ein, vergißt aber — trotz Nachdenkens und trotz Strebens nach Deutlichkeit — sofort, daß er zwei Brüder geschrieben und läßt das Marcische „seinen Bruder", das bei ihm überflüssig geworden, zweimal stehen — ein unfreiwilliges Zeichen seiner Abhängigkeit. Neben anderen Verdeutlichungen des Markus durch Matthäus stehe aber freilich die Tatsache, daß Matthäus auch einige Worte des Markus ausläßt, z. B. den ausmalenden Zug, daß der zurückbleibende Vater noch Taglöhner im Boote hatte. Hier erhebe sich die Frage, die sich bei zahllosen ähnlichen Einzelheiten wiederholt (!): Hat Matthäus (und Lukas) hier gekürzt? Aber warum hat er, der sonst die Worte nicht spart, diese anschauliche Einzelheit weggelassen? Oder hat sie in einer anderen Markusvorlage des Matthäus und Lukas nicht gestanden? Ebenso fehlt bei Matthäus und Lukas in unserem Zusammenhang das Wort „werden" in dem Spruch von den Menschenfischern, das auf eine spätere Verwirklichung des Berufes hinzuweisen scheint. Auch

hier frage es sich, ob es ein Zusatz ist im Markustext. So bleiben allerlei Schwierigkeiten übrig. Aber im ganzen könne man nicht zweifeln, daß Markus die Vorlage und Matthäus die Bearbeitung darstelle.

Im weiteren Verlauf der Markus-Darstellung komme Matthäus nun an die Erzählungsgruppe, die das Lehren und Wirken Jesu in Kapharnaum veranschauliche. Matthäus genüge aber diese Reihe von Einzelbildern nicht, er überblickt die ganzen folgenden Kapitel des Markus bis Kap. 3, 7 ff. und gewinnt daraus den Eindruck einer ganz Galiläa umfassenden Wirksamkeit. So entwirft er unter Benutzung von Ausdrücken und Schilderungen bei Markus, z. B. Mk. 1, 28. 32. 39. 45, eine Gesamtschilderung (Mt. 4, 23—25), die als Überschrift über den ganzen Teil gelten soll und auch als Unterschrift in den Hauptzügen am Schluß wiederkehrt (9, 35). So J. Weiß, Die Schriften des N. T. I, 251. 254. 255.

Dieser Konstruktion stellen wir nachdrücklich die entgegengesetzte Perspektive gegenüber. Matthäus will offenbar in den fraglichen Versen (4, 12—25) einen Grundriß der galiläischen Wirksamkeit Jesu entwerfen. Der ihn dabei beherrschende Gesichtspunkt klingt sofort in der Motivierung des Schauplatzes an. Nicht in Judäa, dem Sitz der Theokratie, dem Land seiner Geburt, tritt der Messias nach Gottes Fügung auf, sondern in der von heidnischen Bewohnern durchsetzten Nordprovinz.

Seine Verkündigung schließt sich buchstäblich an die messianische Verkündigung des großen Propheten an. Nicht Judäer, sondern Galiläer sind auch die zu Begleitern erkorenen Jünger. Zum Schlusse gibt der Evangelist ein in sattesten Farben getauchtes Bild der Lehr- und Heilandswirksamkeit Jesu und die Schilderung der mächtigen Wirkung seiner messianischen Tätigkeit krönt und beschließt den Bericht.

Und dieses wuchtige Stück des Evangeliums läßt die Zweiquellentheorie mühsam aus dem zweiten Evangelium zusammengestoppelt sein. Die schlichte Notiz Mk. 1, 14 von der Verhaftung des Täufers soll von Matthäus in die alberne Mitteilung umgestülpt worden sein: Jesus zog auf die Nachricht von der Verhaftung des Täufers nach Galiläa, also dem Mörder in die Hände, die Übersiedlung nach Kapharnaum in Galiläa mit diesem hochprophetischen Profil sei aus Mk. 1, 21 f. voraus-

genommen. Um seine programmatische Schilderung des Wirkens Jesu zu geben, mußte ein Matthäus aus dem Markusevangelium weit und breit einzelne Lappen zusammensuchen! Heißt das nicht einen anerkannt gewiegten Autor zum größten Pedanten herabwürdigen? Matthäus soll aber hier z. B. in dem Bericht über die Jüngerberufung, wie gesehen, aus Nachdenken und wieder aus Gedankenlosigkeit seine Darstellung zusammengewoben haben. Und doch bleiben Rückstände, die in die entgegengesetzte Richtung weisen! Warum hätte auch Matthäus (z. B. Mt. V. 21) Markus kürzen sollen, wenn er im selben Augenblicke ihn verdeutlichen wollte?

Die Sache liegt doch viel einfacher. Matthäus ist in der Gesamtanlage wie im Detail originell, Markus setzt auch in unserem Zusammenhang sein seit Anfang des Evangeliums beobachtetes Verfahren, aus Matthäus ein zweckdienliches Resümee zu gewinnen, fort, kann aber gerade bei der Jüngerberufung mit seinen reichbelebten Petruserinnerungen einsetzen. Stilistische Verbesserungen bei Matthäus können bei der späteren griechischen Übersetzung und Umarbeitung des aramäischen Matthäus leicht hinzugekommen sein. Gerade hier, z. B. Mt. 4, 13. 19. 21, ist aber das semitische „und" durchaus nicht immer gräzisiert.

Wenn schließlich Matthäus den Einzelfall der Jüngerberufung an das erste Auftreten Jesu in Galiläa reiht, so ist er hierin nicht unselbständig abhängig von Markus, sondern bedurfte dieser Erzählung zur Abrundung seiner zusammenfassenden Schilderung. Wie wenig „ein Einzelfall" in diesem Grundriß stört, beweist die erste Notiz in unserem Stück von der Übersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapharnaum.

Was noch speziell die bei Matthäus gerügte Motivierung der Rückreise Jesu nach Galiläa betrifft, so wird diese Darstellung durch Jo. 4, 1 sofort gerechtfertigt. Jesus wich hiernach der Eifersucht der Pharisäer. Es scheint, daß die Pharisäer gegen den im Süden zuerst aufgetretenen Täufer eingenommen waren und bei seiner Verhaftung ihre Hand im Spiele hatten. Es stand zu hoffen, daß der schwache Landesfürst kaum etwas unternehmen würde, wenn Jesus nach Galiläa sich zurückzog, wo die Pharisäer ihn für weniger gefährlich hielten. Das von Matthäus gebrauchte Wort: Jesus zog sich nach Galiläa zurück, könnte also auch hier, wie oft, wirklich den Nebensinn haben: Jesus suchte einer Gefahr

auszuweichen. Er wollte im Stammland des Messias, in Jerusalem nicht auftreten, sondern zog sich in das abgelegene, bei den Autoritäten in Jerusalem schon wegen seiner gemischten Bevölkerung gering geachtete Galiläa zurück. So würde passend auch das neue Motiv der Matthäusdarstellung eingeleitet: Galiläa, das von den Propheten verheißene Land des Messias.

Jedenfalls ist somit Matthäus nicht der Widersinn zuzutrauen, er hätte unbedachterweise den Markustext dahin mißdeutet, Jesus sei seinen Feinden in die Hände gelaufen. Weiß doch gerade der erste Evangelist laut Mt. 14, 1 ff., daß Herodes Antipas, der Herr von Galiläa, den Täufer eingekerkert hat.

Wenn ferner Matthäus ausdrücklich bemerkt, daß der Messias seine Heimatstadt verließ, um nach Kapharnaum überzusiedeln, so scheint er auf Jo. 2, 12 anzuspielen, wonach Jesus wohl schon auf der ersten Jerusalemreise diese neue Heimat in Aussicht genommen. Allem Anschein nach (vgl. Mt. 8, 20) bildete Kapharnaum den Mittelpunkt seiner jetzt anhebenden Wirksamkeit. In Kapharnaum hatte ja der Erstapostel Petrus ein Haus, in dem der Meister aus- und einging, also gleichsam sein Haus hatte (Mt. 9, 1). Der Evangelist, der schon die Vaterstadt Jesu, Nazareth, verteidigt hatte (Mt. 2, 23), sieht auch in der Übersiedelung des Heilandes nach Kapharnaum am See Genesareth im Gebiet von Zabulon und Nephthalim die Erfüllung einer messianischen Prophetie (Is. 9, 23 u. 9, 1).

Das messianische Arbeitsprogramm, wie es Matthäus in unserem Zusammenhang darstellt, forderte auch dringend die Sammlung von Vertrauten, von Jüngern, die das innerste Wesen seiner Person und seines Berufes kennen lernen sollten. Der erste Evangelist gibt hier (Mt. 4, 18—22; vgl. Mk. 1, 16—20; Lk. 5, 11), seinem Zweck entsprechend, nur eine Skizze dieser Jüngerberufung, Markus zeigt bereits einige Ausmalung und Lukas rückt den wunderbaren Fischfang in den Mittelpunkt. Matthäus konnte an dieser Stelle nichts von dem Wunder berichten, weil er seinen Wunderzyklus später einreiht und so tat's in seinem Gefolge auch Markus nicht, um so weniger, als ja dieser Evangelist wie sonst die Auszeichnungen Petri übergeht. Matthäus hat somit aus wohlerwogenen Gründen hier die Jüngerberufung eingereiht, das könnte auch durch die Verknüpfung dieses Einzelfalles mit dem folgenden allgemeinen Bericht durch ein und an-

gedeutet sein. Der Bericht des Matthäus ist darum original, nicht abhängig von Markus.

Die volltönende Schilderung der Lehr- und Wunderwirksamkeit Jesu (Mt. V. 23 ff.), insbesondere: Jesus heilte „alle Krankheit und Schwachheit" (vergl. auch V. 24), will die Kritik mit den vielen Heilungen zusammenstellen, die Markus in anderem Zusammenhang (Mt. 1, 34; 3, 10) erwähnt. Gewiß ganz tendenziös. Es ist nicht „gröbere Holzschnittmanier", sondern großzügige, programmatische Schilderung der messianischen Tätigkeit Jesu, die der Evangelist sofort vor dem gespannten Leser zu entfalten beginnt, siehe Mt. 5, 1 ff.

5. Ausblicke auf den übrigen Evangelienstoff.

Mit der Bergpredigt Jesu, dem gewaltigen Bilde seiner Lehrwirksamkeit, hören die unmittelbaren Berührungen der Synoptiker vorübergehend auf, nur Lukas scheint seine Parallele dort in seine Markusvorlage eingearbeitet zu haben, wo Jesus zum ersten Male einen Berg bestieg (Mk. 3, 13), ohne daß jedoch aus diesem auch bei Markus sachlich geordneten Zusammenhang weitere Schlüsse gezogen werden könnten.

Da Matthäus als Auditorium seiner Rede die Volksschaaren nennt (Mt 4, 23 ff.; 7, 28), aber nur die Jünger als Zuhörer anredet (V 1. 11), so wollen die Modernen aus dieser etwas nachlässigen Darstellungsweise quellenkritische Schlüsse ziehen. In kleinlicher Auffassung wird von der Zweiquellentheorie angenommen, Matthäus sei durch die Schilderung der Predigtwirkung Jesu (Mk. 1, 22) veranlaßt worden, an unserer Stelle die Bergpredigt einzuschalten, so sei auch die Anwesenheit der Volksmassen Mk. 4, 23—25 aus Mk. 3, 8. 12; 1, 28. 29, der Schluß Mt. 7, 28 aus Mk. 1, 22 herübergenommen, dagegen habe Matthäus die Rede selber der Redenquelle Q entnommen. Da in Q nur die Jünger Zeugen seiner Worte gewesen, habe Matthäus diese Darstellung mit der des Markus ausgleichen wollen und so sei das Bild zweier konzentrischer Hörerkreise entstanden (J. Weiß).

Sonderbar, daß auch die Lukasparallele (Lk. 6, 17 die Zwölfe und eine große Menge des Volkes, vgl. Lk. 6, 20; 7, 1) demselben Irrwege verfallen wäre!

Jesus wird sich also an der Bergeshalde niedergesetzt haben, lernbegierig scharten sich seine Jünger um ihn herum, während das Volk im weiteren Halbkreis zu seinen Füßen saß.

Die moderne Postulierung einer für Mt. 5, 1 ff. u. Lk. 6, 17 ff. gemeinsamen Quelle (Q) zwingt uns, das Verhältnis der beiden Parallelen ins Auge zu fassen. Daß Lk. 6, 17 ff. dieselbe Rede mitteilen will wie Matthäus ist nur selten, so z. B. von Albertus, Toletus bestritten worden. Aber Ort, Zeit und wesent-

liche Stücke der Rede, so z. B. die Seligpreisungen und die Schlußparabel weisen auf eine und dieselbe Rede hin. Das Q zugehörige Gemeingut sei nun aber, sagen die Modernen, vom ersten Evangelisten zu einer großen Redekomposition erweitert worden, das entspreche auch ganz der Art des Matthäusevangeliums.

Aber auch hier stellt Q eine sehr zweifelhafte Größe dar. Denn Lukas, der doch die mit dem ersten Evangelisten gemeinsame Quelle genau, höchstens stilistisch überarbeitet, wiedergeben mußte, differiert hier so stark von Matthäus, daß viele Modernen sogar annehmen, er hätte in einer Sonderquelle eine viel freiere Wiedergabe unserer Bergpredigt gelesen. Tatsächlich ist nicht bloß der judenchristliche Grundton der Rede bei Lukas ausgelöscht, es tritt sogar den Seligpreisungen und den Weisungen für geistliche Lehrer als ein hervorstechendes Thema: die Ermahnung zur Feindesliebe an die Seite. Wie scharf tritt bei Matthäus dieses neutestamentliche Gottesreichsprogramm heraus, bei Lukas ist es unmöglich, einen die ganze Rede beherrschenden Grundgedanken herauszustellen!

Es wäre eine verlockende Aufgabe, nun auch im einzelnen, so z. B. bei den Seligpreisungen, beim Vaterunser die Matthäusrelation als die ursprüngliche, als die originale der sekundären Lukasrelation gegenüberzustellen. Der Rahmen dieser Studie verbietet uns, diese exegetische Kleinarbeit fortzusetzen. Soviel ist schon jetzt klar geworden, daß die synoptische Forschung auf diesem exegetischen Wege die Lösung der synoptischen Frage finden muß und finden kann. In den entscheidenden Punkten, in der Matthäuspriorität, in der Q-Frage haben uns diese Untersuchungen eine traditionsfreundliche Antwort gegeben. Statt vieler von den Vertretern der Markuspriorität angeführten Einzelheiten sei hier noch das Paradebeispiel dieser Hypothese vorgeführt (vgl. Tillmann, Religion Christentum Kirche, 1913, II, S. 45):

Mk. 10, 17—19:	Mt. 19, 16—17:
[17] Und als er hinausging auf die Straße, eilte einer auf ihn zu, fiel auf die Knie und fragte ihn: Guter Meister, was muß ich tun, daß ich ewiges Leben gewinne?	[16] Und siehe, einer kam auf ihn zu und sagte: Meister, was muß ich Gutes tun, daß ich ewiges Leben habe?

18 Jesus aber sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als nur einer: Gott. Du kennst die Gebote usw.

17 Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich über das Gute. Einer ist der Gute. Wenn du aber in das Leben eingehen willst, dann halte die Gebote usw.

Hier schwebe die Matthäusantwort: Einer ist der Gute, in der Luft, während bei Markus (Lukas) Frage und Antwort einander genau entsprächen. Das „Einer ist der Gute" bei Matthäus sei weder durch das voraufgehende: Was fragst du mich über das Gute? begründet, noch habe es irgendwelche Verbindung mit der Frage, die der Jüngling stellt (!). Dagegen sei der Vorwurf, den Jesus mit jenem Worte dem Fragesteller macht, in der Anrede „Guter Meister" wohl begründet. Daß Matthäus nicht Markus geändert, beweise auch die mit Markus übereinstimmende Parallele bei Lk. 18, 18 ff. Alles in allem folge aus diesem Verhältnis der Texte, daß unser heutiger Matthäustext von Markus abhängig ist.

Gewiß zeigt Matthäus hier, wie so oft, eine bloße Skizze des bei Markus belebten Textes. Aber der Angelpunkt der Beweisführung: Einer ist der Gute oder Keiner ist gut als nur einer, Gott, kann die Gedanken des Jünglings in die höhere Richtung weisen, ob er an der Spitze oder in der Mitte steht. Das Matthäische „Einer ist der Gute" kann doch so überzeugend die Frage des Jünglings begründen, wie das Marcische Keiner ist gut als nur einer, Gott! Auch bei Matthäus fragt der Jüngling: Was muß ich Gutes tun, daß ich ewiges Leben habe? Beweiskräftig wäre eher für die Markuspriorität, wenn Matthäus einen dogmatischen Anstoß beseitigen wollte. Aber der Anstoß bleibt auch bei ihm zurück: Einer ist der Gute! Daß überhaupt ein Anstoß von den Evangelisten gar nicht empfunden wurde, zeigt doch gerade Lukas, der spätere Evangelist, der die Lesart des Markus beibehalten hat. Nicht zu vergessen ist auch, daß zwischen Markus und dem griechischen Matthäus das aramäische Original in der Mitte steht.

Gewiß weiß die Kritik auch sonst noch widerspenstige exegetische Einzelheiten gegen die Matthäuspriorität und für die Markuspriorität ins Feld zu führen. Aber auch die Gegenseite verfügt noch über immer zahlreichere Reserven. Im Fluge seien aus dem noch nicht exegetisch gewürdigten Bereich des Matthäus- und Markusevangeliums wenigstens einzelne, beweis-

kräftige Fälle aufgeführt, wie sie in den „Einleitungen" (z. B. Zahn, Belser) und Kommentaren (z. B. A. Klostermann, Zahn, Wohlenberg) zum unveräußerlichen Bestand gehören.

1. Mk. 2, 27 f. stellt der Evangelist mit einem: Und er sagte, zwei Worte des Herrn über den Sabbat zusammen, die wohl aus Mt. 12, 3 u. 12, 8 herausgehoben sind.

2. Mk. 4, 33 lesen wir, Jesus habe zu ihnen, d. i. nach der Parallele bei Mt. 13, 34 zu den Volksmassen, in Gleichnissen geredet. Der zweite Evangelist übernahm dieses beziehungslose „zu ihnen", obwohl er zuletzt 4, 10 die Zwölf als Hörer eingeführt hatte.

3. Die Geschichte von der Heilung des Besessenen von Gerasa Mk. 5, 1—20 zeigt V. 3—5. 8—10. 12 Erweiterungen eines festen Erzählungstypus, wie er Mt. 8, 28 ff. vorliegt, ähnlich Mk. 5, 21—43 mit Mt. 9, 18—26.

4. In der Wiedergabe der Instruktionsrede Jesu Mk. 6, 7 ff. referiert der Evangelist gegen seine Gewohnheit zuerst in indirekter Redeform, so auch Mt. 10, 5 ff., unvermerkt geht er aber Mk. 6, 9 in direkte Redeform über und führt schließlich Mk. 10, 10 f. ein einzelnes Wort sogar mit der besonderen Einleitung: und er sagte, vor.

5. Die langatmige Darstellung in Mk. 7, 1 ff., speziell V. 8. 9 läßt vermuten, daß der Evangelist den Matthäustext 15, 1 ff. den Bedürfnissen seiner heidenchristlichen Leser zurecht gerichtet hat (vgl. auch Mk. 7, 23 gegenüber Mt. 15, 20 b).

6. So eigenartige Vorzüge die Geschichte der Kananäerin bei Mk. 7, 24—30 aufweist, die Matthäusdarstellung ist unleugbar original. So mischen sich nach dem ersten Evangelium auch die Jünger Jesu ein, nur Matthäus berichtet das für das judenchristliche erste Evangelium charakteristische Wort Mt. 15, 24: Ich ward nur gesandt zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (vgl. Mt. 10, 6). Der zweite Evangelist, der für Heidenchristen schrieb, deutet diese Worte im Sinne der sonst auch im Matthäusevangelium zutage tretenden Stellung zur Heidenmission (Mt. 2, 1 ff.; 8, 10 u. 13; 28, 19) und legte Jesus die Worte in den Mund (Mk. 7, 27): Laß zuerst die Kindlein satt werden.

7. Mk. 8, 10—12 hat der zweite Evangelist die Matthäusrelation im Interesse seiner heidenchristlichen Adressaten gekürzt (Mt. 16, 2 b. 3. 4). Ähnlich bei der Ehefrage Mk. 10, 1—12 mit

Mt. 19, 1—9 (vgl. besonders V. 6 u. 7). Wiederum dann in der Perikope Jesus vor Pilatus Mk. 15, 1—15 mit Mt. 27, 1—26 (vgl. Mk. V. 15b mit Mt. 27, 26).

8. Hochbedeutsam ist Mk. 12, 1, woselbst der Evangelist schreibt: Jesus fing an in Parabeln zu ihnen zu reden. Auffälligerweise folgt dann nur eine einzige Parabel. Vergleichen wir die Matthäusparallele, dann stimmt der zweite Evangelist mit dem ersten in einem größeren Zusammenhang (Mt. 21, 23—22, 46) vollständig überein, nur daß Markus zwei der von Matthäus daselbst an einem Tage vorgetragenen Parabeln ausgestoßen hat.

9. Grelle sekundäre Züge gegenüber Matthäus weist Markus in der Parusiefrage auf. Die schroffe Fassung des Herrnwortes (Mt. 16, 28): Wahrlich, ich sage euch, es sind einige von denen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich, umschreibt Markus (Mk. 9, 1): ... bis sie das Reich Gottes in Kraft kommen sehen. Ähnlich hat Markus das schroffe Sogleich bei Matthäus (Mt. 24, 29) mit In jenen Tagen vertauscht (Mk. 13, 24). Ebenso fehlt das Zeichen des Menschensohnes Mk. 13, 26; vgl. mit Mt. 24, 30.

10. Die Salbung Jesu in Bethanien Mk. 14, 3—9 rückt der zweite Evangelist, ganz in Abhängigkeit von Matthäus (Mt. 26, 6—13) und im Widerspruch mit Joh. 12, 1 ff., statt vor den Palmsonntag unmittelbar vor die verräterische Verhandlung des Judas mit den Hierarchen.

11. Ein dürftiges Exzerpt aus Mt. 26, 1—5 stellt Mk. 14, 1—2 dar.

12. Mk. 14, 58: Wir haben ihn sagen hören: Ich will diesen von Händen erbauten Tempel zerstören und in drei Tagen einen anderen, der nicht von Menschen erbaut ist, aufführen, stellt einen förmlichen Kommentar zu Mt. 26, 61 dar: Dieser hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes zerstören und in drei Tagen ihn wieder aufbauen. Vergl. auch Mk. 10, 12 mit Mt. 19, 9.

13. Ganz unverkennbar tritt die Abhängigkeit des Markus von Matthäus in der Art, wie jener das Alte Testament zitiert, hervor. Markus hat kein Zitat, das nicht auch bei Matthäus steht. Diese Abhängigkeit geht soweit, daß Mk, 1, 2—3 sogar, wie früher gesehen, zwei Matthäuszitate (Mt. 3, 3 u. 11, 10) unter der ungenauen Bezeichnung: Ausspruch Jesajas kombiniert.

Schlußbetrachtung.

Die großen Linien der literargeschichtlichen Betrachtung der drei älteren Evangelien: Der aramäische Matthäus = das älteste Evangelium, von ihm abhängig Markus und von ihm Lukas — hat auch unsere exegetische Untersuchung bestätigt. Die Grundelemente der modernen Zweiquellentheorie (Markuspriorität— Q-quelle) haben sich als Täuschung erwiesen. Das gemeinsame Redematerial bei Matthäus und Lukas stammt nicht von gemeinsamer Abhängigkeit von Q, sondern aus der mündlichen Tradition, vielleicht aus den Lk. 1, 1 signalisierten vorsynoptischen Quellen. Alle drei synoptischen Evangelien haben aus der damals noch flutenden mündlichen Überlieferung geschöpft, so namentlich in ihrem Sondergut. Schon die Tradition, die Katechese hat diesen evangelischen Grundstoff nach den verschiedenen Bedürfnissen der Hörer und zu verschiedenen Zwecken verschieden geformt. Die letzte charakteristische Form gaben diesem aus der Tradition und den jeweils älteren Evangelien geschöpften Evangelienstoff die individuellen Evangelisten. Angleichungen des Textes fanden statt beim griechischen Matthäus, der Markus, wahrscheinlich auch Lukas bei der Schlußredaktion verwenden konnte. Durchgreifende Textesvermischungen fanden auch noch später statt und müssen durch die Texteskritik aufgedeckt werden.

Eine glatte, runde Formel zur Lösung des synoptischen Problems wird schwerlich jemals gefunden werden können. Immer tiefer eindringende literargeschichtliche und exegetische Würdigung der evangelischen Überlieferung und der Evangelien selbst wird aber als wahrscheinlichste Lösung der synoptischen Frage erscheinen lassen: Die auf dem Lukasprolog sich aufbauende, den individuellen schriftstellerischen Faktor stets im Auge behaltende kombinierte Traditions- und Benutzungshypothese.

Die Zweiquellentheorie

und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien.

Von

Dr. P. Dausch,

ord. Prof. am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen. 1915.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 25. Januarii 1915.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis

Nr. 471.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Die synoptischen Studien sind kein müßiges Frage- und Antwortspiel. Der kirchliche Glaube hat so triftiges Interesse am Ergebnis der evangelischen Quellenforschung, wie die theologische Wissenschaft.

Wir stehen hier an den Grundmauern des christlichen Erkenntnisglaubens. Das Christentum als historische Religion, als eine in den Formen der Geschichte aufgetretene Offenbarung ward auf den Flügeln der mündlichen Tradition und des hl. Schrifttums durch die Jahrhunderte getragen. Die literarische Übermittelung der christlichen Wahrheit ruht aber vom Standpunkt der modernen Evangelienkritik aus in erster Linie auf den drei älteren Evangelien.

Da die apologetische Beweisführung den Standpunkt des Gegners im Auge behalten muß, ist es für sie eine Lebensfrage: Können wir grundlegend für jede Apologie des Christentums die geschichtliche Wahrheit der drei älteren Evangelien, der Synoptiker, erhärten?

In der neuesten Zeit, unter der Vorherrschaft der Zweiquellentheorie (vgl. Bibl. Zeitfr. VII. Folge Heft 4) sind selbst katholische Theologen daran gegangen, aus Rücksicht auf den Standpunkt des Gegners, die Glaubwürdigkeit der Synoptiker vom Boden dieser modernen Quellenforschung aus sicher zu stellen. Gegenüber der modernen Bibelkritik, schreibt Fr. Tillmann (Religion ,Christentum, Kirche, 1913, II, 54) genüge es nicht, die Augenzeugenschaft der Evangelien und ihre persönliche Glaubwürdigkeit zu betonen. Nur die Polemik der Gasse sehe heutigentags noch in den Evangelisten Betrüger, leugne also ihre persönliche Glaubwürdigkeit. Dagegen sei den Kritikern die Augenzeugenschaft der Berichterstatter, vorab des Matthäusevangeliums, zweifelhaft geworden. Es sei deshalb eine ebenso dringende, wie lohnende Forderung der Zeit, vom Standpunkt der modernen, quellenkritischen Betrachtung der Synoptiker

aus den Geschichtswert der drei älteren Evangelien herauszustellen. Ähnlich wie Tillmann hält Fr. Maier (Die drei älteren Evangelien, 1912, S. 50) die traditionelle Beweisführung zugunsten der Geschichtlichkeit der Synoptiker bei dem heutigen Stand der kritischen Evangelienforschung für nicht ganz genügend. Es liege im Interesse der offenbarungsgläubigen Apologetik, ihre Beweismethode dem Schema der Zweiquellentheorie anzupassen und statt des allgemeinen Beweises zugunsten der synoptischen Evangelien die geschichtliche Zuverlässigkeit der synoptischen Quellenschriften ins Auge zu fassen. So geht Fr. Maier von dem geschichtlichen Charakter der heutigen Synoptiker aus, greift dann zunächst das Sondergut des Matthäus und Lukas heraus, prüft darauf den allen drei Synoptikern gemeinsamen Geschichts- und Erzählungsstoff (Markusevangelium) und die bloß den beiden längeren Evangelien zugehörigen Redestoffe (Redequelle, Q) und würdigt zuletzt die der Fixierung der Synoptiker vorausgegangene mündliche Überlieferung. Fr. Tillmann läßt seinen „Allgemeinen Beobachtungen" über den Geschichtswert der Synoptiker zwei Untersuchungen über das Markusevangelium und die sog. Spruchsammlung und über das Sondergut bei Matthäus und Lukas folgen und behandelt nach einem Blick auf die Textüberlieferung der synoptischen Evangelien speziell die liberal-theologische Auffassung der drei älteren Evangelien.

Obwohl wir uns in der schon genannten Studie (Bibl. Zeitfr. VII, 4) gegen die Zweiquellentheorie entschieden haben, wollen wir doch unbefangen diese ja nur im Interesse der katholischen Apologetik vorgeschlagene Beweismethode kritisch mustern. Um die Durchschlagskraft der neuen Methode allseitig zu beleuchten, werden wir in einem zweiten Abschnitt auch vom traditionsfreundlichen, in unserer synoptischen Studie grundgelegten Standpunkt aus die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien prüfen.

Spezielle Literatur (Kath.): L. Böse, S. J., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, 1895; K. Weiß, Zur Geschichtlichkeit unserer Evangelien, in Theolog.-prakt. Monatsschrift, Bd. 19, S. 333ff.; Fr. Maier, Die drei älteren Evangelien, 1912; Fr. Tillmann, Religion Christentum Kirche II. Bd., 1913; E. Jacquier, la Crédibilité des Evangiles, 1913. (Prot.):

P. Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1904; J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes[2], 1907; G. Heinrici, Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung vom Werke Jesu, 1913.

I. Auf dem Standpunkt der modernen Zweiquellentheorie.

1. Das Markusfundament.

Im Sinne der modernen synoptischen Quellenforschung gilt als Fundament der älteren Evangelien das Markusevangelium.

Da selbst die Kritik mit wenigen Ausnahmen in diesem Evangelium Petruserinnerungen niedergeschlagen findet, stehen wir hier auf dem Gebiete der gemeinsamen synoptischen Geschichtsstoffe auf festem Boden. Es geht aber zu weit, wenn Tillmann (a. a. O. S. 55) vom Boden der Zweiquellentheorie aus in der Aufnahme des marcianischen Erzählungsstoffes in die Evangelien nach Matthäus und Lukas eine unvergleichliche Kontrolle für das Markusevangelium sieht. Matthäus und Lukas seien gleichsam die beiden Wächter, die das Markusevangelium gehütet haben. Es sei vielleicht in der ganzen Literatur ohne Beispiel, daß so durch die Aufnahme einer Schrift in andere, nahezu gleichzeitige Darstellungen eine Gewähr für die tadellose Erhaltung der ersteren geschaffen wurde, die kaum überboten werden könne. Aber wenn Matthäus und Lukas nach der modernkritischen Auffassung (siehe unten) bereits viel Legendarisches und Sagenhaftes aufgenommen haben, dann darf man doch ihr Zeugnis für das 2. Evangelium nicht so hoch anschlagen.

Es darf ferner das Verhältnis des Markusevangeliums zu Petrus nicht überspannt werden. Nach dem grundlegenden Papiaszeugnis (Eusebius, h. e. III. 39, 15) hat Markus bloß Einiges (ἔνια) aus den Petruserinnerungen geschöpft. Damit ist ausgeschlossen, was Tillmann aus den Beziehungen des Markus zu Petrus folgert (a. a. O. S. 56): „Ich weiß nicht, ob es irgendeine Geschichtsquelle jener Zeit (des jungen Christentums) gibt, in der die Entstehungsverhältnisse so außerordentlich günstig gelagert sind, wie es beim Markusevangelium der Fall ist." Selbst dem Radikalismus abholde Kritiker wie z. B. Joh. Weiß (Die Schriften des Neuen Testamentes[2], 1907, S. 43) warnen, allzuviel von dem Markusstoff auf den Apostel Petrus zurückzuführen. Es fänden sich eine ganze Reihe Erzählungen bei

Markus, von denen wir urteilen müßten, daß sie Petrus überhaupt nicht oder doch nicht so erzählt haben könne.

Auch die Zeitnähe, in der das Markusevangelium zu den darin berichteten Tatsachen steht, darf nicht übertrieben werden. Die Vertreter der Zweiquellentheorie datieren das zweite Evangelium ins sechste und siebte Jahrzehnt und betonen: Vergessen wir nicht, daß ein begeisterter Jünger Jesu, der an ein himmlisches Messias-Königtum glaubte, nicht in allen Stücken ohne weiteres als ein einwandfreier Zeuge gelten kann (J. Weiß). Gut hat ja hierauf Fr. Maier (S. 61) erwidert, daß nach der Kritik gerade im Markusevangelium die Gestalt Jesu vielfach ganz menschliche Züge trägt (vgl. 3, 21; 6, 5 f.; 13, 32).

Allein dennoch glaubt selbst ein Harnack Markus vorwerfen zu können, er habe aus Jesus nahezu „ein göttliches Gespenst" gemacht. Es ist auch nicht zu vergessen, daß Markus noch in den vierziger Jahren in sehr untergeordneter Stelle tätig war, also bei der Entstehung des Christentums noch im frühen Jugendalter stand. Es sind ja gewiß religionsphilosophische Anschauungen schuld, wenn namentlich die Wunderberichte des zweiten Evangeliums selbst von gemäßigten Kritikern angezweifelt werden, so wenn Massenheilungen erzählt werden, so bei den Naturwundern Jesu (vgl. J. Weiß S. 48 ff.). Gerade bei solchen Berichten wirkt aber der Mangel einer unmittelbaren Augenzeugenschaft doppelt schwer.

Wie vernichtend für alle evangelischen Tatsachen die Zweiquellentheorie werden kann, zeigen Radikalkritiker, wie z. B. ein P. Wernle.

Nach Wernle (Die Quellen des Lebens Jesu, S. 55 ff.) fehlt es nicht an Beziehungen des Markus zu Petrus und zu Paulus, das Evangelium vermengt aber sichere Kunde von Jesus mit viel unsicherer, verblaßter Überlieferung. Mit einiger Wahrscheinlichkeit könne man nur in der sog. Markusapokalypse (Mk. 13) eine schriftliche Vorlage des Evangeliums entdecken. Gegeben war dem Evangelisten eine reiche Fülle alter Traditionen, er selber verband die Einzelstoffe zu einer zusammenhängenden Erzählung und stattete sie mit leitenden Ideen aus. So ist das ganze Markusevangelium von der Hauptidee beherrscht: Jesus der Messias, der Sohn Gottes! Den Beweis hierfür sollen die Wunder Jesu bilden, die das geschichtliche Bild des Herrn stark

getrübt, seine Person ins Groteske, Phantastische verzerrt hätten. Neben dem Wunderapparat erscheinen als Beweise die Stimmen vom Himmel, der Dämonen, spärlich auch die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen.

Der zweite Hauptzweck dieser Schrift sei die Verteidigung des Todes Jesu. Jesus selbst wird in unserem Evangelium die Weissagung, daß der Messias leiden und sterben muß, in den Mund gelegt (Mk. 8, 31).

Der Unglaube der Juden sei nach Markus nicht ein Mißerfolg Jesu, nein der Heiland selbst wollte vom jüdischen Volke nicht als Messias erkannt sein, daher gebot er, seine Wunder zu verschweigen, daher sprach er in Rätseln und Geheimworten zum Volk (Mk. 4, 10 ff.).

Zur Verknüpfung der einzelnen überlieferten Stoffe wählte Markus allgemeine Einleitungen und Übergänge (z. B. 1, 14. 39; 6, 6) und schuf je nach der Verwandtschaft des Themas größere Gesprächsgruppen (z. B. Mk. 2, 1—3, 6). Wertvoll seien darum im zweiten Evangelium nur die gegebenen Einzelgeschichten und Einzelgespräche, die aber je nach ihrer Herkunft wieder besonders abgeschätzt werden müssen. So seien z. B. viele Gesprächsgruppen im Evangelium aus der urchristlichen Zeit in die Zeit Jesu zurückgetragen, manche Wundergeschichten z. B. von der Stillung des Seesturms haben erst allmählich ihre jetzige Form erhalten.

Können wir angesichts dieser Konsequenzen der Zweiquellentheorie die Großmasse der evangelischen Tatsachen auf die eine Karte des Markusfundamentes stellen? Einzler Baum ist leicht zu fällen!

2. Die Redequelle.

Günstiger, als der evangelische Geschichtsstoff, den das Markusevangelium birgt, wird die Zuverlässigkeit der sog. Spruchsammlung, Q, Redequelle, aus der Matthäus und Lukas ihre gemeinsame Lehrüberlieferung geschöpft haben sollen, von den Vertretern der Zweiquellentheorie beurteilt. Ihr Inhalt und ihre Entstehung soll die Güte dieser zweiten Quelle in so hohem Maße gewährleisten, daß wir sie als Geschichtsquelle ersten Ranges betrachten dürften.

Wenn aber nur nicht die Kritiker über die Güte dieser Quelle so uneins wären! So bieten zwar nach Harnack die zwei sich zeitlich naheſtehenden, aber voneinander unabhängigen Quellen

(Spruchsammlung und Markusevangelium), wo sie zusammenstimmen, eine starke Gewähr, und sie stimmen in Vielem und Großem zusammen. Dagegen erklärt aber J. Wellhausen die bedeutendsten Reden der Spruchsammlung, z. B. die Bergpredigt, die Jüngerinstruktion Mt. 10, die Täuferrede Mt. 11, Lk. 7 als durchaus sekundär gegenüber der Rede-Überlieferung des Markus. Der Stoff sei durch Projektion des Christus und der Gemeinde christianisiert, die Reden an die zukünftige christliche Gemeinde in Jerusalem gerichtet.

Der sprachliche Charakter, das palästinensische Kolorit, die rhythmische, poetisch-künstlerische Form der jetzt nur noch aus griechischen Schriften abzuleitenden Quelle könnte nicht genügend Bürgschaft gewähren. Selbst J. Weiß hält dafür (S. 58), es sei von vornherein zu erwarten, daß bei Gelegenheit dieser Sammlung von Herrnsprüchen eine gewisse Redaktion stattgefunden hat, d. h. es wird nicht ganz ohne Glättungen, Abrundungen, Ergänzungen abgegangen sein. Viel einschneidender waren nach den Kritikern die sachlichen Änderungen. Nach J. Weiß werden viele Sprüche in der Redequelle nicht von Jesus herrühren, sondern erst in der Gemeinde entstanden sein. Die Überlieferung hat nach diesem Gewährsmann auch umformend und neuschaffend gewirkt. So werden in den Seligpreisungen des Matthäus gewisse Gruppen der jüdischen Bevölkerung selig gepriesen, die lukanischen Seligpreisungen wenden sich dagegen an die Jüngergemeinde. Um- und Neubildungen zeigen sich namentlich bei Herrnworten, die als Gesetze für das Leben der Gemeinde gelten, so z. B. in den Zusätzen zum Scheidungsverbot (Mk. 10, 12.), so in der Einzelanwendung eines Herrnwortes (Mt. 5, 21 ff.). Palästinensische Engherzigkeit habe aus Mt. 15, 24 (Ich bin nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel gesandt), das Missionsgesetz gemacht: Geht nicht den Weg zu den Heiden . . .

Noch radikaler tritt W. Bousset auf. Selbst das vielberufene Herrnwort Mt. 11, 27. Parall. wird als altes Gemeindewort, das auf dem Boden orientalisch-hellenistischer Mystik gewachsen ist (Norden), zu erweisen gesucht (Kyrios Christos, 1913, S. 60 ff.). Obwohl das Logion seinen sichern Platz in der alten Redequelle hat, sei gegen diese Hypothese nicht aufzukommen. Denn auch diese Quelle sei eben doch übersetzt und durch griechische Überlieferung hindurchgegangen.

Die Persönlichkeiten, die in der imaginären Quelle die Worte Jesu uns überliefert haben, können nicht ohne weiteres als Bürgen für deren Glaubwürdigkeit gelten. Denn die Kritiker sind noch nicht eins geworden, wer diese Quelle verfaßt hat. Harnack vermutet wohl den Apostel Matthäus als Verfasser, einen positiven Beweis kann aber Niemand hierfür erbringen. So begnügt sich Wernle mit der Ansicht, es könnte recht wohl ein Augenzeuge der Verfasser der Spruchsammlung sein. Andere sprechen für die geschichtliche Inferiorität Q's, wenigstens im Vergleich zum Markusevangelium.

So herrscht auch wenig Einmütigkeit in der Bestimmung des Datums der Quelle. Wenn auch die erste Niederschrift der Quelle in der aramäischen Muttersprache des Herrn erfolgt wäre, so stimmen doch die meisten Kritiker gegen eine so frühe Datierung, wie sie Tillmann (S. 59) vorträgt: im zweiten, vielleicht schon im ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Herrn. Nach J. Weiß (S. 58) ist die uns vorliegende Sammlung von Herrnworten vor dem Jahre 70 in Palästina aufgezeichnet worden. Wernle verzichtet auf eine Datierung der Quelle, da sie eine Geschichte erlebte, ehe Matthäus und Lukas aus ihr geschöpft haben. Im Laufe von mehr als drei Jahrzehnten möge auch die Spruchüberlieferung Wertvolles eingebüßt, Späteres zugesetzt erhalten haben (S. 74).

3. Das Sondergut des Matthäus- und Lukasevangeliums.

Geradezu vernichtend ist die Zweiquellentheorie für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen und Herrnworte, die Matthäus und Lukas für sich allein haben. Es gehören hierher eine stattliche Anzahl Gleichnisse, eine Reihe einzelner Herrnworte und Erzählungen, namentlich aber die Vorgeschichten und die Zusätze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Rasch ist z. B. P. Wernle (Die Quellen des Lebens Jesu) mit dieser Art evangelischen Stoffes fertig: Mit den Vorgeschichten des Matthäus und Lukas wird sich die Leben Jesu-Forschung gar nicht mehr beschäftigen; das Problem der wunderbaren Erzeugung Jesu interessiert sie nicht mehr ... Ebenso kommen für die Leidens- und Auferstehungsgeschichte alle Züge in Wegfall, die Matthäus und Lukas zu Markus ergänzt haben (S. 54).

Im Grunde sind auf diesem Standpunkt nur einige Gleichnisse und Einzelworte Jesu aus diesem Sondergut des Matthäus

geschichtlich wertvoll, so z. B. das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt. 13), die Herrnsprüche über Almosen, Gebet und Fasten (Mt. 6), aber bereits Gleichnisse wie vom Unkraut im Acker und Fischnetz liegen bei Matthäus in überarbeiteter Form vor, und Herrnsprüche wie über das Weltgericht rühren überhaupt nicht von Jesus her.

Was Matthäus über Petrus (Mt. 16, 16 ff.) bringt, falle in die Rubrik Legende. In der Vorgeschichte (Mt. 1—2) sind gleich mehrere Hände tätig gewesen. Jüdischer Legitimitätssinn habe den davidischen Stammbaum geschaffen, apologetischer Nachweis erfüllter Weissagungen die Bethlehemlegende, neue Ausdeutung des Gottessohnes die Sage von der Jungfrauengeburt. Trotz Lk. 1, 1 ff. lasse sich nicht einmal für die Vorgeschichte des 3. Evangeliums eine schriftliche Quelle nachweisen. Im Sondergut des Hauptteiles unseres Lukasevangeliums treten einige wertvolle Gleichnisse hervor, z. B. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, aber selbst bei diesen stammt nach Wernle vielfach die Stellung der Erzählung im Evangelium, der Rahmen (Einleitung, deutender Schluß), gelegentlich selbst der künstlich umgebogene Sinn des Gleichnisses vom Evangelisten.

Geschichtlich am wertvollsten im Lukanischen Sondergut sind einige Augenblicksworte Jesu, z. B. vom Feuer, das Jesus anzuzünden kam (Lk. 12, 49 f.) und einige kurze Erzählungen oder Notizen, z. B. über die Namen der Jesus begleitenden Frauen. Zweifelhafte Traditionen sollen z. B. die Erzählung von den zehn Aussätzigen (Lk. 17, 11 ff), vor allem aber mehrere Wundergeschichten, z. B. die Erweckung des Jünglings zu Naim und die Lukas eigentümlichen Züge in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte darstellen. Eine ganz raffinierte Entwickelung des Markuskernes zum Sondergut des Matthäus-Lukas trägt J. Weiß (Die Schriften des N. T. I, 44 ff.) vor.

So trete z. B. Petrus im Markusevangelium nur deshalb hervor, weil er der ursprüngliche Erzähler ist: In den Sonderberichten bei Matthäus (sieh Seligpreisung 16, 17 ff., Seewandeln 14, 28 ff., Fischwunder 17, 26), bei Lukas (5, 1 ff. reicher Fischzug, vgl. Jo. 21, 8 ff.) soll Petrus als heiliger Apostel verherrlicht werden. Die Judasgeschichte, seine Entlarvung (Mk. 14, 18) und sein Tod erfährt bei Mt. 26, 25, Joh. 13, 25 ff., Mt. 27, 3 f., Apg. 1, 18 ff. eine legendenhafte Fortentwickelung. Während die

älteste Gemeinde, ein Paulus nur von Visionen des Auferstandenen weiß, taucht allmählich in der Überlieferung das leere Grab auf. Bei Markus haben aber nur Frauen das Grab leer gefunden und sie durften Niemand davon erzählen. Erst bei Joh. 20, 1 ff. treten Petrus und Johannes ins leere Grab und besichtigen es genau. Nur Matthäus entschleiert auch, was bei der Auferstehung Jesu im Dunkel der Nacht geschah, er erzählt den Eintritt des Erdbebens, die Wegwälzung des Steines.

Ein wichtiger Antrieb zur Neubildung wurde dann der Weissagungsbeweis. Vielleicht unbewußt sagten sich die alten Christen: Weil dieser oder jener Zug geweissagt ist, muß er auch in der Geschichte Jesu vorkommen und darum erzählten sie so. Nach Markus 14, 11 versprachen die Hohenpriester dem Judas Geld. Da steht nun beim Propheten Zacharias (11, 12 f.) geschrieben: Sie zahlten mir meinen Lohn aus — dreißig Silber-Sekel. Jahwe aber befahl mir: Wirf ihn in die Schatzkammer ... Da nahm ich die dreißig Silber-Sekel und warf sie in den Tempel Jahwes, in die Schatzkammer. Flugs erzählt Matthäus (27, 3), Judas habe den Herrn um dreißig Silber-Sekel verraten, ja der ganze von Matthäus beschriebene Vorgang ist aus der Weissagung herausgesponnen. Das Matthäusevangelium ist voll von solchen geschichteschaffenden Weissagungen. Schwer drückte die ältesten Christen das Ärgernis des Kreuzes. Trost und Aufklärung brachte ihr die Entdeckung, daß ja das Leiden und der Tod des Messias im A. T. vorausgesagt war.

Namentlich die Psalmen 22 und 69 wurden immer wieder gelesen, schließlich fand man in ihnen nicht mehr eine Weissagung, sondern eine Beschreibung des Leidens Jesu. So erzählte der Evangelist die Passionsgeschichte gleich mit den Worten des Psalmisten Ps. 22, 8. 9: Alle die mich sehen, spotten über mich, verziehen die Lippe, schütteln den Kopf. Wirf dein Anliegen auf Jahwe! Er mag ihn erretten, mag ihn herausreißen; er hat ja Gefallen an ihm. Die Gemeinde hatte das Leiden des Herrn so oft bei dem Psalmisten gelesen, daß ihr gar kein Zweifel mehr war: So ist es gewesen (vgl. in unserem Fall Mt. 27, 39. 43).

Nach den alttestamentlichen Weissagungen sollte der Messias die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben öffnen. Dann wird der Lahme springen wie der Hirsch und die Zunge des Stummen wird jauchzen (vgl. Is. 35, 5 f). Aus diesen Weis-

sagungen, aus alttestamentlichen Vorbildern, aus der gegebenen Idee des wundertätigen Messias ergoß sich der ganze Reichtum der Jesus zugeschriebenen Wundertaten. Aus der ältesten Überlieferung ist aber noch deutlich zu erkennen, daß die Heilwunder aus der Erregung großer Momente im Leben Jesu entstanden, aus dem Seelenzustand der Beteiligten zu erklären sind (Mk. 1, 30 f.; 2, 9 ff.; 5, 25 ff.), in der späteren Überlieferung wird Jesus berufsmäßiger Wundertäter, der mit der Allmacht des Sohnes Gottes zu jeder Zeit das Unglaublichste vollbringen kann. Nur gelegentlich vermöchten wir hinter dem Wunder noch das natürliche Erlebnis der Jünger zu erkennen, so bei der Sturmbeschwörung (Mk. 4, 35 ff.), in den meisten Fällen haben wir keine Wahl: Entweder müssen wir mit der naiv-gläubigen Gemeinde der alten Zeit die Allmachtswunder Jesu anerkennen oder wir müssen zugestehen, daß hier der Glaube der alten Christen ihren Heiland, dem sie alles zutrauten, auch diese überschwenglichen Dinge angedichtet hat. Nicht Betrug, aber die unbewußte Volksphantasie hat diese Geschichten ersonnen. So hat z. B die älteste Überlieferung die Heilung des scheintoten Jairustöchterleins dargeboten, die spätere Legende hat im Glauben an den Auferstandenen und in Anlehnung an die ähnlichen Geschichten von Elias und Elisäus zwei Totenerweckungen geschaffen (Lk. 7, 11 ff., Mt. 9, 18 ff.).

Aber nicht bloß im A. T., auch in der jüdischen Messiastheologie zur Zeit Jesu lagen fruchtbare Keime, die im Messiasglauben der jungen christlichen Gemeinde aufsproßten.

Wohl schien die Hochflut der modernen Religionsgeschichte an den drei älteren Evangelien vorbeizurauschen. Harnack wollte ein für allemal die wilden Hypothesen aus der ursprünglichen Geschichte Jesu gebannt wissen. In den Jahren 30—70 und zwar in Palästina, näher in Jerusalem, sei alles geworden und geschehen, was sich später entfaltete (Sprüche und Reden Jesu, Vorw.). Gleichwohl ließ sich der wildschäumende Strom dieser modernen Lieblingswissenschaft nicht vom hl. Bezirk abdrängen. Die in den letzten Jahren viel gepflegte Erforschung des spätjüdischen Milieu will dem Heiland manches Gedankengut entreißen, so namentlich seinen Reichgottesbegriff, sein Mustergebet, seine Gleichnisse. J. Weiß will sogar die davidische Abstammung, die Geburt Jesu in Bethlehem aus der jüdischen

Messiastheologie ableiten. Auch die ganze Kindheitsgeschichte des Matthäus und Lukas, insbesondere die Weihnachtserzählung, die Jungfrauengeburt seien Absenker der orientalischen Religionsgeschichte, wunderbare Sagenpoesie. Von allen diesen Dingen sei Markus noch unberührt, Markus hat überhaupt keine Kindheitsgeschichte.

Was können aber die positiven Vertreter der Zweiquellentheorie auf diese Herausforderung antworten? Fr. Maier weist hier auf die Tatsache hin, daß doch Matthäus und Lukas zwei so tüchtige Quellen (Mk. und Q) pietätvoll benutzt haben. Daraus könne man doch schließen, daß sie auch sonst nur zuverlässiges Material aufgeboten haben. Das liegt sicherlich nahe, aber wir haben gehört, wie die Modernen die Zuverlässigkeit von Mk. und Q nicht so hoch anschlagen. Das Sondergut des Matthäus und Lukas hat aber nach ihnen nicht einmal die Bürgschaft, wie sie noch die „Zweiquellen" haben.

Die vom Markusfundamente aus auffälligen Petrusverherrlichungen im Matthäusevangelium könnten ja zur Not gerechtfertigt werden. Auch Kritiker haben gesehen, daß Petrus im zweiten Evangelium ohne jede Auszeichnung hervortritt (von Soden). Das bei den Aposteln und Evangelisten auch sonst beobachtete Gesetz der Demut und Bescheidenheit würde auch hier obwalten. Gegen die Annahme einer petrinischen Tendenz im Matthäusevangelium stehen auch Stellen wie Matth. 14, 28 ff., K. 26, wo nur der erste Evangelist den Kleinglauben Petri, seine Feigheit beim Prozesse Jesu so bloßstellt (Jülicher).

Auch der Weissagungsbeweis, vorab im Matthäusevangelium, kann selbst von der Zweiquellentheorie aus gesichert werden. Denn die prophetischen Texte sind mit der Geschichtserzählung nicht organisch verbunden, sondern ihr meist lose angehängt (Fr. Maier).

Matthäus hat nur solche Taten und Worte Jesu mit diesem Stempel ausgezeichnet, die auch von den übrigen Evangelisten als geschichtliche Tatsachen berichtet werden. Diese Hinweise auf das A. T. bei Matthäus sind Randbemerkungen, die der Evangelist für die judenchristlichen und jüdischen Leser hinzugefügt hat. Daß aber eine göttlich geordnete, prästabilitierte Harmonie zwischen A. T. und dem Messiasglauben bestand, war gemeinsame Überzeugung des Urchristentums bis hinein ins Judentum. Die Wort- und Sachprophetien des A. T. erschöpften

sich nicht im zeitgeschichtlichen Sinne. Daß Matthäus nicht Geschichte geschaffen hat durch seinen Weissagungsbeweis, ergibt sich auch daraus, daß er die messianischen Prophetien, vorab die Leidenspsalmen, keineswegs über die Schranken der Geschichte hinaus ausgebeutet hat. Daß Matth. 27, 34 ein Zug aus der Prophetie (Wein mit Galle vermischt Ps. 69, 22) geflossen sein mag, berührt nur die Form des Berichtes, die Tatsache, daß Jesus betäubender Wein (vgl. Markus: Myrrhenwein) gereicht wurde, bleibt davon unberührt.

Die von Joh. Weiß konstruierte psychologische Entwickelung des Evangelienstoffes scheitert schon daran, daß dann bereits bei Markus z. B. in den Wunderberichten ein gewisser Höhepunkt erreicht wurde. Die evangelische Überlieferung ist zu kompliziert, als daß sonst vielleicht geltende Grundsätze hier maßgebend sein dürfen. So kann die Häufung und Verdeutlichung des evangelischen Stoffes in den späteren Auferstehungsberichten nicht verdächtig sein, wenn z. B. 1 Ko. 15, 1—11, also wahrscheinlich in der Entstehungszeit des Markusevangeliums, der reichhaltigste Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen aufgezeichnet wurde. Wie oft berichtet Matthäus skizzenhaft und der angeblich ältere Markus anschaulich und ausführlich! Es sei noch hingewiesen auf Einzelheiten. So berichtet Markus 5, 22 und Lukas 8, 41 den Namen des Vaters des Jairustöchterleins, der angeblich spätere Matthäus nicht. Markus läßt den Heiland umständlich Speichel und Handauflegung bei Heilungen anwenden, nach Matthäus vollbringt Jesus das Wunder mit einem Male ohne weiteres, und doch ist deshalb der Matthäusbericht nicht der spätere abgeleitete, denn auch Johannes (z. B. K. 9) läßt Jesus sinnenfällige Mittel anwenden.

Dabei bleibt freilich wahr, daß die Weissagungen und Wunder Jesu, namentlich die Sonderberichte bei Matthäus und Lukas, um so festere Stützpunkte gewinnen, je mehr sie durch die Augen- und Ohrenzeugenschaft des ersten Evangeliums verbürgt sind.

So ist es auch nach Fr. Tillmann (S. 65) eine verstärkte Bürgschaft für die Jungfrauengeburt, wenn der Verfasser des ersten Evangeliums ein Apostel ist, als Apostel also das denkbar größte persönliche wie amtliche Interesse haben mußte, für seine Darstellung der Anfänge des Lebens Jesu das beste Material zu verwenden.

4. Das Gesamtbild des Evangeliums und des Lebens Jesu vom Standpunkt der Zweiquellentheorie.

Welche Verwüstung die vom Boden der Zweiquellentheorie ausgehende Kritik am evangelischen Stoffe anrichtet, wird erst deutlich werden, wenn wir nunmehr im Sinne dieser Kritik ein Gesamtbild des Evangeliums und seines Kernstückes, des Lebens Jesu, darzustellen suchen.

Nach der Zweiquellentheorie liegt der eigentliche Verlauf der Entstehung und Entwickelung unserer Kunde von Jesus zeitlich *vor unsern Evangelien*. Das Markusevangelium ist nach J. Weiß (S. 38 ff.) etwa um das Jahr 70, Matthäus und Lukas um 95—100 geschrieben. Der evangelische Stoff hat sich also nach dem Tode Jesu 40—70 Jahre lang so zu sagen in Freiheit bewegt, ehe er von unsern Evangelisten geborgen worden ist. Allerdings ist der Markusstoff bloß 40 Jahre lang ungeschrieben gewesen. Die Redenquelle wird sogar noch einige Jahre früher aufgezeichnet worden sein. Aber die Zeit von 40 Jahren, meint Weiß, ist immerhin lang genug, um den bangen Zweifel zu rechtfertigen, ob denn wirklich noch eine zuverlässige Erinnerung an die Ereignisse und an die Reden Jesu vorhanden war. Gewiß sei nicht mehr gestattet, was D. Fr. Strauß in seinem ersten Leben Jesu (1835) bei dem damaligen Stand der Forschung tun durfte, fast den gesamten Inhalt der Evangelien als „mythisch" nachzuweisen. Aber immerhin blieben eine große Anzahl von Einzelergebnissen jener Hypothese in Kraft. Eine mehr oder weniger große Menge mythischer Bestandteile sei mit dem Evangelienstoff verschmolzen. So schmerzlich es vielen sein werde: Unsere Evangelien müssen zum Teil weniger als Geschichtsquellen, vielmehr als Zeugnisse des Glaubens und der religiösen Phantasie der alten Gemeinden gelesen werden. Die Gestalt Jesu können wir *nur in Umrissen* durch den Schleier der Glaubensvorstellungen der alten Gemeinde hindurch erkennen.

Nach *Adolf Harnack* (Sprüche ... S. 172 f.) beruht unsere Kenntnis der Verkündigung und der Geschichte Jesu, wenigstens in der Hauptsache, auf Markus und der Spruchsammlung. Aber wie verschieden sind diese beiden Quellen! Markus bringe uns, wenngleich ohne ihn uns jeder Faden und jede konkrete Anschauung von Jesus fehlen würde, durch Widersprüche,

Unstimmigkeiten und Unglaubliches zur Verzweiflung, dagegen bietet uns Q ein bestimmteres und tieferes Bild von der Verkündigung Jesu, noch frei von apologetischen und partikularen Tendenzen, aber keine Geschichte. Das Bild Jesu in den Sprüchen müsse voranstehen vor Markus. Sie geben Gewähr für das, was in der Verkündigung Jesu die Hauptsache gewesen ist: die Gotteserkenntnis und die Moral zu Buße und Glauben, zum Verzicht auf die Welt und zum Gewinn des Himmels — nichts anderes!

Noch deutlicher leitet dieses von Harnack kurz umschriebene moderne Christusbild P. Wernle (Die Quellen ... S. 83 ff.) aus der Zweiquellentheorie ab.

Letzte Instanz bei einer Prüfung der Quellen des Lebens Jesu seien die im Markusevangelium und in der Spruchsammlung gesammelten ältesten Traditionen, deren Nachlese Matthäus und Lukas aufbehalten haben. Traditionen sind aber immer noch etwas anderes als Jesus selbst. Sie enthalten die Möglichkeit der Trübung und Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der älteren Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat.

Alle Punkte, in denen der Glaube der Urgemeinde selber in Bewegung und Fluß stand, so die Christologie, die Zukunftsbilder, der Wunderglaube, die Stellung Jesu zu Gesetz und Nation bilden wohl Wesensbestandteile des urchristlichen Gemeindeglaubens. Wir wissen aber nicht, was von diesem Glauben der Urgemeinde auf Jesus selbst zurückgeht. Für alle Verfasser und Sammler von Evangelienschriften seit der ältesten Zeit ist wohl der Glaube an Jesus, den Messias, das Erste, was Christen und Nichtchristen trennt, aber in den Worten Jesu selbst kommt es auf das Gottvertrauen, die Herzensreinheit, die Barmherzigkeit, die Demut, die Versöhnlichkeit, darauf und auf nichts anderes an. Das ist Gottes Wille, wie ihn die Bergpredigt zusammenfaßt: Wer ihn tut, ist Jesu Mutter und Schwester und Bruder.

Zuletzt hat W. Bousset in seinem Kyrios Christos diese Konsequenzen der Zweiquellentheorie scharf umschrieben.

Während sonst die Selbstaussagen Jesu in den Evangelien als Ausgangspunkt in der Bestimmung des Selbstbewußtseins

Jesu gewählt werden (vgl. Bibl. Zeitfr. IV, 11/12; zuletzt J. Sachs, das Gottessohnbewußtsein Jesu, 1914), will Bousset gerade im ältesten Messiastitel Jesu, im Menschensohnnamen, selbst wie er im Markusevangelium und in der Redequelle uns entgegentrete, bloße Gemeindedogmatik sehen. So seien selbst Stellen, wie Mk. 2, 10: der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben; Mk. 2, 28: der Menschensohn ist Herr über den Sabbat, keine echten Selbstzeugnisse Jesu. Es sei doch schwer denkbar, daß Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit ohne irgendwelche Kautelen öffentlich und vor allem Volk sich in dieser Weise mit dem doch in der spätjüdischen Literatur bekannten Titel Menschensohn als Messias habe bezeichnen können. Jesus habe doch nach Ausweis der Evangelien mit seinem Messiasbewußtsein zurückgehalten. Mit dem Titel Menschensohn habe die Urgemeinde aber den gesamten Inhalt der mit jenem Terminus (Dan. 7, 13) zusammenhängenden Vorstellungen: die merkwürdig transzendente Auffassung der Messiasgestalt, die Präexistenz, das Weltrichteramt des Menschensohnes übernommen. Schließlich habe der Gemeindeglaube das überlieferte Jesusbild mit dem Nimbus des Wunderbaren und mit dem Glanz erfüllter Weissagungen umgeben (S. 40 ff.). Dennoch leuchte mitten durch die Farbenhülle des Gemeindeglaubens das echte ursprüngliche Leben Jesu hindurch: der starke Heroismus seiner sittlichen Forderungen, das Bild des großen Kämpfers für Wahrheit, Einfachheit und Schlichtheit in der Religion, der Glanz seines Gottvertrauens, seine furchtbare Predigt von der ewigen Verantwortung, seine frohe Botschaft vom Reiche Gottes, die Weisheit und Schönheit seiner kristallklaren Parabelreden (S. 90).

Wie wollen die positiven Vertreter der Zweiquellentheorie diese grundstürzenden Konsequenzen abwehren? Es darf ja nicht verhehlt werden, daß die radikalkritische Zertrümmerung des ganzen evangelischen Stoffes das Resultat einer bis zum Äußersten getriebenen religionsgeschichtlichen, d. h. offenbarungs- und wunderleugnenden Methode ist. Aber es ist ebenso sicher, daß die modernen Kritiker erst durch die Zweiquellentheorie dahin geführt wurden, den evangelischen Stoff in die Zeit der mündlichen Überlieferung zurückzuschieben und so den Gemeindeglauben als den Schöpfer der späteren schriftlichen Überlieferung zu erweisen.

Nur der Augenzeugenbeweis ist aber der Tod dieser modernen Auffassung der Evangelien. Das Markusevangelium kann jedoch nicht als die reine apostolische Katechese gelten, wenn andere Autoritäten fehlen. 30—40 Jahre Zeitspanne zwischen den Ereignissen, die in Markus und Q berichtet werden, und zwischen Aufzeichnung dieser evangelischen Quellen würden auch nicht sofort jede Trübung der ursprünglichen Tradition ausschließen. Lebendige Zeugen für die apostolische Tradition, vorab die Augenzeugenschaft des Matthäus, ferner die Kontrolle der Überlieferung durch kirchlich-apostolische Autoritäten werden ja gerade durch die Zweiquellentheorie ausgeschlossen. Vom Markusevangelium, zu schweigen von Q, geht auch die Kritik aus, wenn sie z. B. nach dem Worte Wernles (S. 94) der Predigt Jesu höchst unkirchlichen Charakter zuschreibt. So bietet also die verengerte Plattform der Zweiquellentheorie keinen wirksamen Damm, die modernen Angriffe zurückzuweisen.

5. An dieser Stelle fügen wir auch die in den Jahren 1911 und 1912 von der Päpstlichen Bibelkommission gleichzeitig mit der Entscheidung über die Echtheit der drei ersten Evangelien erlassenen Bestimmungen über ihre Glaubwürdigkeit ein.

1911, Frage 6:

Darf aus der Tatsache, daß der Verfasser des ersten Evangeliums hauptsächlich den dogmatischen und apologetischen Zweck verfolgt, nämlich den Juden zu beweisen, daß Jesus der von den Propheten vorhergesagte und aus dem Stamme Davids hervorgegangene Messias ist und daß er ferner in der Anordnung der Tatsachen und der Reden, welche er erzählt, nicht immer eine chronologische Reihenfolge einhält, die Schlußfolgerung gezogen werden, daß seine Darstellung nicht als wahr anzunehmen sei, oder kann sogar die Behauptung aufrecht erhalten werden, daß die Erzählungen über die Taten und Reden Jesu, die im Evangelium gelesen werden, unter dem Einfluß der Prophetien des A. T. und eines schon fortgeschritteneren Zustandes der Kirche eine gewisse Veränderung und Anpassung erfahren haben und deshalb mit der geschichtlichen Wahrheit nicht übereinstimmen?

Antwort: Nein, auf beide Teile der Frage.

Frage 7: Darf man mit Recht als völlig grundlos die Ansichten derer betrachten, welche die geschichtliche Wahrheit der zwei ersten Kapitel über den Stammbaum und die Kindheit Jesu und einzelner für die Dogmatik wichtiger Stellen, wie die über den Primat des Petrus (Mt. 16, 17—19), die Taufformel mit dem allgemeinen Missionsauftrag an die Apostel (Mt. 28, 19—20) das Glaubensbekenntnis der Apostel an die Gottheit Jesu (Mt. 14, 33) und anderer Punkte, die gerade bei Matthäus ausdrücklich ausgesprochen sind, in Zweifel ziehen?

Antwort: Ja.

1912, I, Frage 8:

Darf man, wenn man sowohl die Zeugnisse der Tradition, wie die inneren Gründe bezüglich der Quellen, die beide Evangelisten benützt haben, sich vor Augen hält, vernünftigerweise die Ansicht bezweifeln, daß Markus nach der Predigt des Petrus, Lukas aber nach der Predigt des Paulus geschrieben hat, daß ferner diesen Evangelisten auch noch andere glaubwürdige, mündliche oder auch schon schriftliche Quellen zur Hand gewesen sind?

Antwort: Nein.

I, Frage 9: Beanspruchen die Worte und Taten, die von Markus nach der Predigt Petri genau und gleichsam malerisch geschildert werden, und von Lukas, der allem von Anfang an sorgsam nachgegangen ist, durch Vermittlung völlig glaubwürdiger Zeugen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind (Lk. 1, 2—3), redlichst berichtet werden, mit Recht jenen vollen Glauben, den die Kirche ihnen immer geschenkt hat? Oder darf man im Gegenteil annehmen, daß diese Reden und Taten auch nur teilweise der Wahrheit entbehren, sei es, weil die Schriftsteller nicht Augenzeugen waren, sei es, weil man bei den beiden Evangelisten nicht selten mangelhafte Ordnung und verschiedenartige Aufeinanderfolge der Begebenheiten antreffe, oder weil sie bei der späteren schriftlichen Darstellung notwendigerweise dem Geiste Christi oder der Apostel fremde Ideen und schon mehr oder minder durch die Volksphantasie entstellte Tatsachen berichten mußten, oder endlich, weil sie vorgefaßten dogmatischen Ideen, jeder nach seinem besonderen Zwecke, gehuldigt hatten?

Antwort: Ja auf den ersten Teil, Nein auf den zweiten Teil der Frage.

II. Auf traditionsfreundlichem Standpunkt.

Die Evangelien wollen nicht Geschichtsbücher sein im Sinne der modernen historisch-kritischen Methode. Ein moderner Geschichtsschreiber würde sich nicht, wie die Evangelisten, begnügen, einen Quellenbericht über einen Helden darzubieten, er müßte auch den Stoff psychologisch durchdringen und künstlerisch darstellen. Die Evangelisten reflektieren aber nicht über den Verlauf der Geschichte Jesu, sie reihen schlicht und schmucklos Geschichte an Geschichte an und behalten nur das Eine im Auge, glaubensweckend und glaubenswerbend zu schreiben. Darum streben auch die Evangelisten nicht Vollständigkeit an, sie führen das öffentliche Leben Jesu nur in großen Grundlinien vor und erzählen zusammenhängend nur die Leidens- und Verherrlichungsgeschichte des Herrn, diese Höhepunkte ihrer Heilsbotschaft.

Bei allem erbaulichen, praktisch-religiösen Zwecke, ja gerade zur wirksamen Erreichung dieses Zweckes wollen und müssen aber die Hagiographen wahre Geschichte berichten. Am tiefsten läßt uns Lukas (1, 1 ff.) in seine Arbeitsmethode hineinschauen. Der dritte Evangelist treibt Quellenforschung, prüft seine Vorarbeiten und beabsichtigt ausdrücklich, durch sein Geschichtswerk den christlichen Glauben zu begründen.

Um diesen geschichtlichen Wert der drei älteren Evangelien sicherzustellen, wollen wir im folgenden zuerst prinzipiell die Glaubwürdigkeit dieser Schriften untersuchen, wir vertiefen uns dann in den Zeugenbeweis und das Selbstzeugnis der Evangelien.

1. Grundlegende Erwägungen.

Nach den Gesetzen der angewandten Logik oder Erkenntnislehre wird die Glaubwürdigkeit einer historischen Urkunde verbürgt

1. durch die Echtheit, d. h. die Abfassung der Schrift durch eine intellektuell und moralisch befähigte Persönlichkeit, einen Augenzeugen oder nahen Zeitgenossen der geschilderten Ereignisse,

2. durch die Integrität oder Unversehrtheit des Textes und

3. durch die inhaltliche Glaubwürdigkeit der Urkunde.

Bei Profanschriften kann nun die Wahrheit eines Berichtes nicht bloß unmittelbar aus der moralischen und intellek-

tuellen Qualifikation der Zeugen und Geschichtschreiber (Wahrheitssinn, Wahrhaftigkeit, Treue, Sachkenntnis; die Zeugen konnten und wollten die Wahrheit sagen) gefolgert werden; der Inhalt läßt sich auch, von parallelen Quellen abgesehen, durch psychologische Durcharbeitung, durch Sachkritik kontrollieren. Größere Schwierigkeiten bereiten die religiösen Offenbarungsbücher, wie die Evangelien, die eine heilige, wunderbare Geschichte berichten. Übernatürliche Wahrheiten, Wunderberichte erfordern doppelte Bürgschaft in der Qualifikation der Zeugen, ihre Beurteilung setzt einen Kreis von Überzeugungen voraus, die man kurz mit dem Begriff der Weltanschauung umschreibt. Nicht bloß die Arbeit der kritischen Schule, sagt J. Weiß (S. 32), hat es verschuldet, der Geist moderner naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Aufklärung, der starke Wirklichkeitssinn unserer Zeit sträube sich, die evangelischen Erzählungen, vorab die unerhörten Wunder, das Hauptbeweisstück der alten Kirche, in ihrem ganzen Umfange als wirklich geschehene Geschichte hinzunehmen.

Die historisch-kritische Methode mit ihren Prinzipien der Korrelation oder des Naturzusammenhanges und der analogen Ursachen aller Erscheinungen soll jede Offenbarung, jedes Wunder ausschließen.

Selbst eine wachsende Zahl modern positiv-protestantischer Theologen hat bereits diese in die Ketten des Kantianismus und der Übermacht des naturwissenschaftlichen Denkens geschlagene Theologie erschüttert (vgl. Hunzinger, Die religionsgeschichtliche Methode, 1909; Weber H. E., Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube, 1914).

Wenigstens am Wunder der sittlich-religiösen Persönlichkeit Jesu Christi, an der einzigartigen, weltgeschichtlichen Bewegung des Christentums muß sich der offenbarungs- und wunderleugnende Standpunkt brechen (vgl. Bibl. Zeitfr. V, 11/12, S. 29).

In überaus bescheidener, aber wirksamer Weise hat J. Sickenberger (Die Hl. Schrift des N. T. 1912, S. 26) den Vorschlag gemacht: Angesichts der Voraussetzungen der Modernen, alles Übernatürliche zu leugnen, möchte das Mindestmaß einer unparteiischen Kritik das Zugeständnis enthalten, daß eine Kritik, die übernatürliche Faktoren mit in Rechnung zieht, ungeschmälerten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit hat. Es sei ja eine weite Strecke, welche die Exegeten der verschiedensten prinzipiellen Anschauungen zusammengehen können.

Auch in der Wunderfrage ist ein Fortschritt in der modernen Beurteilung eingetreten. Nach der modernen historisch-kritischen Methode brauchen Wunderberichte nicht mehr von vornherein aus den Geschichtsquellen gestrichen zu werden. Nur ist der Bericht über die Tatsächlichkeit der Vorgänge von dem Werturteil über den Wundercharakter eines Berichtes zu unterscheiden (vgl. E. Bernheim, Lehrbuch der historisch-kritischen Methode[5], S. 328 ff.; Harnack, Wesen des Christentums, S. 16). Nach dieser Methode ist Bibl. Zeitfr. V, 11/12 nicht bloß die geschichtliche Erkennbarkeit, sondern auch die philosophische, speziell die religionsgeschichtliche, die medizinische Wahrheit der Wunder Jesu in den Evangelien erhärtet worden.

Ist aber in Jesus Christus ein absolutes Wunder in der Menschheit erschienen, dann vermögen wir auch grundlegend jene radikalen Kritiker zurückzuweisen, die in der Weise eines P. Wernle, W. Bousset u. a. durch eine critica mordax die Synoptiker zerreiben und zerbröckeln und den Christusglauben, das Evangelium der mystischen Erlösung, des doppelten Kultobjektes: Gottes und Jesu Christi in einen Moralismus, in ein Evangelium der Sündenvergebung und ethischen Erneuerung auflösen wollen.

In einer Studie: Jesus als Kultgott — Kyrios Christos (Theologie und Glaube, Jahrg. VI, 1914, S. 474 ff.) ist gezeigt worden, wie diese zuletzt von W. Bousset vorgetragene Konstruktion (vgl. oben S. 16 f.) an der Wucht des Gegensatzes, der zwischen dem Ichbewußtsein Jesu, dem anfänglichen Jüngerglauben und dem Christusglauben der palästinensischen und heidenchristlichen Urgemeinde bestehen soll, unerbittlich scheitern muß. Der messianische Glaube, der Christusglaube könnte nie und nimmer aus dem bloßen Eindruck der Persönlichkeit auf die Jünger erklärt werden. Darin besteht ja das Rätsel einer natürlichen Entstehung des Christentums, daß die Apostel, die Männer, die mit Jesus zu Tisch gesessen, alsbald nach seinem Tode die Menschensohndogmatik auf den Heiland übertragen, Jesus als Auferstandenen schauen konnten, ohne daß der Eindruck des irdischen Jesus die Persönlichkeit des Herrn in die Farbe des Gottes und Messias getaucht haben soll.

2. Der Zeugenbeweis und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien.

Das Christentum wurde von seinem Stifter nicht auf literarische Urkunden, sondern auf lebendige, geisterfüllte Zeugen gestellt. Wie die Geschichte des neutestamentlichen Kanons bezeugt, ist die neutestamentliche Schriftoffenbarung, ihre Würde und Geltung, vom Strom der kirchlichen Gesamtüberlieferung durch die Jahrhunderte getragen worden. So haben auch unsere synoptische Studien (vgl. Bibl. Zeitfr. VII, 4) zum Ergebnis geführt, daß unsere drei älteren Evangelien ein Niederschlag der apostolischen Verkündigung, der apostolischen Katechese sind und erst in zweiter Linie auf gegenseitige Benutzung und schriftstellerische Individualität zurückweisen.

Da nach diesen evangelienkritischen Untersuchungen das erste Evangelium von einem Augen- und Ohrenzeugen, das zweite und dritte von Schülern der Apostel Petrus und Paulus stammt, so können die drei älteren Evangelien auf die sicherste Quelle aller Geschichte, die Augen- und Ohrenzeugenschaft, zurückgeführt werden. Es bedarf nicht besonderer Beweise, daß diese Träger der urchristlichen Offenbarung, diese auserwählten Apostel des Herrn, dessen Lehre die Welt sittlich-religiös erneuert hat, ebenso wahrheitsliebend wie befähigt waren, wahrheitsgetreue Berichte zu übermitteln.

Daß aber die Evangelien der Niederschlag der apostolischen Katechese sind, können wir aus dem Zusammenklang der älteren Evangelien mit der apostolischen Predigt in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen direkt beweisen.

Getreu der Weisung des Herrn (Mt. 10, 27; 28, 19. Act. 1, 8) verkündigten die Apostel gleich vom ersten christlichen Pfingstfest an von Jesus von Nazareth, von seinen Wundern und Zeichen, die Gott durch ihn gewirkt, von seinem Tod und seiner Auferstehung (Act. 2 ff.). Sie konnten nicht schweigen von dem, was sie gesehen und gehört hatten (Act. 4, 20).

Einen förmlichen Abriß der apostolischen Katechese gibt Petrus in seiner Rede im Hause des Römers Kornelius zu Cäsarea (Act. 10, 37 ff.): Mit hl. Geist, mit Wundermacht gesalbt, hat Jesus im Lande umherziehend Wohltaten gespendet und alle vom Teufel Beherrschten geheilt. Als die Juden ihn

töteten, erweckte ihn Gott von den Toten und ließ ihn den Aposteln erscheinen, die nach seiner Auferstehung mit ihm aßen und tranken. In seinem Auftrage verkündigen die Apostel, daß Gott ihn bestimmt hat, die Lebendigen und Toten zu richten. Alle, die an ihn glauben, erlangen durch seinen Namen Verzeihung der Sünden.

Jedermann sieht, daß hier bereits Kernstücke des Evangeliums zum Vortrag kommen. Noch deutlicher tritt der wesentliche Gehalt des Evangeliums bei Paulus hervor, dessen in den 50er Jahren geschriebenen Briefe auch von der Kritik nicht zurückgewiesen werden können. Paulus schöpft aber aus einer doppelten Quelle, einmal aus der unmittelbaren Belehrung durch Jesus (so z. B. 1 Ko. 11, 23), für gewöhnlich aber aus der Tradition, so 1 Ko. 15, 3.

Wir können hier das paulinische Bild Jesu, das in den Hauptstücken die apostolische Katechese in den drei älteren Evangelien bestätigt, nur in groben Umrissen zeichnen.

Vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), aus dem Stamme Juda (Hebr. 7, 14), aus dem Geschlechte Davids (Rom. 1, 3) hat sich Jesus, der reich war, unsertwegen arm gemacht (2 Ko. 8, 9). Er hat keine Sünde begangen (2 Ko. 5, 21). Der Geist der Heiligkeit erfüllte ihn (Rom. 1, 4). Obwohl in Gottesgestalt stehend, nahm er Knechtsgestalt an (Phil. 2, 5—8), umgab sich mit vertrauten Jüngern, die er zu Trägern seiner Frohbotschaft machte (1 Ko. 9, 5 u. f.). Wenn Paulus auch kein Wunder Jesu ausdrücklich erwähnt, so weiß er doch, daß ein Apostel in Jesu Namen Wunder wirken kann (2 Ko. 12, 12). Wie schon bei den Altaposteln steht besonders deutlich die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu dem Apostel vor Augen. Er kennt die Leiden Jesu so genau, daß er den Galatern die Kreuzigung Jesu gleichsam vor die Augen malen konnte (Gal. 3, 1). Christus ist gestorben für unsere Sünden (Rom. 5, 6), er ist außerhalb Jerusalems gekreuzigt worden (Hebr. 13, 12), wurde begraben, am dritten Tage wieder auferweckt (1 Ko. 15, 4; Rom. 8, 11), erschien mehrmals seinen Aposteln und Jüngern (1 Ko. 15), ist endlich in den Himmel aufgestiegen, wo er sitzt zur Rechten des Vaters (Rom. 8, 34; Eph. 1, 20) und wird am jüngsten Tage wieder erscheinen, um zu richten die Lebendigen und die Toten (1 Thess. 1, 10; 4, 16; 2 Thess. 1, 7 ff.).

Ausdrücklich führt auch Paulus einzelne Worte Jesu auf, so z. B. 1 Ko. 7, 10 mit Mt. 19, 6 Mk. 10, 9; 1 Ko. 9, 14 mit Mt. 10, 10, berührt sich aber in noch zahlreichen Fällen mit Aussprüchen des Herrn. Näheres über das Verhältnis der Synoptiker zu Paulus Bibl. Zeitfr. III, 1.

Mit dem Zeugnis der Evangelien stimmen im Kerne auch die übrigen neutestamentlichen Briefe überein, die unverkennbar die apostolische Katechese widerspiegeln.

Auf diesem Grunde erscheinen die drei älteren Evangelien, dieser Niederschlag der urapostolischen Predigt, mit gleichsam amtlicher Autorität umkleidet, sie sind nicht mehr Privatschriften, sondern öffentliche, amtliche Dokumente, bewacht und behütet von der kirchlichen Autorität, von der aus dem Jüngerkreis sich sammelnden Gemeinschaft.

Die Kritik hat gegen die Glaubwürdigkeit der Augen- und Ohrenzeugen der Taten und Reden Jesu eingewendet, daß doch auch sie unter dem Einfluß der allgemeinen Volksbegeisterung standen und so ihre Erlebnisse nicht immer korrekt und nüchtern auffaßten (vgl. Leben Jesu von B. Weiß[4] I, 120ff.).

Allein die Augenzeugen des Lebens Jesu waren doch durch die strenge Schule des Herrn gegangen, sie hatten sich auch öfter in ihren irdisch-politischen Erwartungen getäuscht und ernüchtert. Ja Jesus selbst würde und mußte einen falschen Nimbus, den Begeisterung um ihn gebreitet, zerstört haben.

Nun haben sich freilich zwischen die Erlebnisse der Augenzeugen und ihre schriftliche und mündliche Mitteilung längere Zwischenräume geschoben. Aber wenn wir auch hier von der Einwirkung des Hl. Geistes, den Jesus verheißen und gesandt, absehen, der in Jesu Gemeinschaft erstarkte Wahrheitssinn müßte seine Jünger vor Trübung des gewaltigen Eindrucks, den seine Erscheinung hervorrief, schützen. Es konnten und mußten sich auch die Erinnerungen des Einzelnen jederzeit durch die Gemeinschaft ergänzen und kontrollieren. Das Gedächtnis der nicht von einer papiernen Welt, die durch Überfülle schwächt, umgebenen Augenzeugen und Jünger Jesu konnte auch die wohl schon früh in feste Formen gegossene Überlieferung leicht bewahren, um so mehr als die Urchristen in den neuen Ideen lebten und kämpften, wenn erforderlich, sie sogar mit ihrem Blut unterschrieben.

Eine solche lebendige Fortüberlieferung wurde namentlich auch durch die Jesus eigentümliche Form der Reden erleichtert. Jesus predigte in der Sprache des Volkes, in kurzen prägnanten Sätzen. In der leicht behältlichen Form des althebräischen Rhythmus, des Parallelismus der Glieder, der Vers- und Strophenhälften reiht sich Spruch an Spruch. Auge und Ohr müssen Sätze festhalten, wie z. B.: Wer mich also vor den Menschen bekennt, den will ich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den will ich auch vor meinem Vater im Himmel verleugnen (Mt. 10, 32 f.). Im Munde Jesu wird ferner alles Abstrakte konkret, lebendig, anschaulich. So wählt der Herr z. B., wenn er die Sorglosigkeit der Gottesreichsgenossen schildern will, die Bildrede: Sehet hin auf die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht in Scheunen, und doch nährt sie euer himmlischer Vater (Mt. 6, 26). Diese Volksrede liebt das Hyperbolische, Frappante, Paradoxe. So heißt der Herr seine Jünger das Evangelium von den Dächern herabpredigen (Mt. 10, 27). Er redet vom Balken im Auge des strengen Sittenrichters, vom Kameeleverschlucken. Auch diese Eigenart der Rede grub sich tief ins Gedächtnis der Hörer ein und diese Kunstform verbürgt um so sicherer die Echtheit der Worte Jesu, als die ersten Zeugen zu den ungebildeten Leuten gehörten.

Da nach der Tradition kaum 25, selbst nach vielen Kritikern nur etwa 30 Jahre bis zur ersten schriftlichen Fixierung der Evangelien oder Evangelienquellen verflossen sind, so kann bei der Verklammerung der Evangelien mit der apostolischen Katechese von Sagen (Legenden) und Mythen in den Synoptikern nicht die Rede sein. Sagen und Legenden treten erst auf, wenn der Zusammenhang mit den wirklichen Ereignissen unterbrochen ist. Bis zur Entstehungszeit der Evangelien lebten aber die Apostel und Verwandten Jesu, unter den Brüdern Jesu der erste Bischof von Jerusalem, Jakobus der Jüngere, und wachten über die Reinhaltung der echten Überlieferung.

Noch weniger als von Sagen kann von Mythen im Leben Jesu die Rede sein. Denn Mythen im strengen Sinn sind Umsetzungen von Ideen in Geschichte. Die evangelische Geschichte bewegt sich aber um eine geschichtliche Person. Es widerspricht auch aller Analogie, daß der Glaube der Augenzeugen stark ge-

nug war, in ihrer Erinnerung Bilder von äußeren Hergängen zu gestalten, die lediglich der Ausdruck allgemeiner Wahrheiten waren (B. Weiß). Zudem hätten auch Mythen nur bei Naivität des Bewußtseins entstehen können, aber das Zeitalter Jesu war von großen Gegensätzen im Leben und Wissen erfüllt. Gerade der Zeugenbeweis muß auch für jene Bestandteile der Evangelien, die bei den Modernen in erster Linie als Sagen, Mythen und Legenden gelten, für die Wunder und Weissagungen das letzte Siegel der Glaubwürdigkeit sein. Über die Weissagungen siehe auch oben S. 11 f.

Auch bei den Modernen ist ja die Wunderfrage noch nicht gelöst. Es wird zwar das System von Strauß als Ganzes abgelehnt, aber auch die neuen Erklärungsweisen befriedigen nicht. So scheitert sofort am Zeugenbeweis, wenn z. B. Harnack einen Teil der Wunder Jesu als Steigerungen natürlicher eindrucksvoller Vorgänge oder als Projektionen innerer Erlebnisse oder von Reden und Gleichnissen in äußere Vorgänge auffassen will. Wenn J. Weiß (Die Schriften des N. T. I, 47) die Wunder und Weissagungen von Gemeindeglauben geschaffen sein läßt, so feiert hier Strauß eine neue Auferstehung. Was bei ihm die absichtslos dichtende Sage des Mythos vollbringen sollte, leistet hier der Glaube der Urgemeinde. Wie aber Strauß nur auf einer längst aufgegebenen Literarkritik fußte und das alttestamentliche Motiv der Sagenbildung überschätzte, auch bewußte Tendenzdichtung für absichtslos dichtende Volkssage ansah, so scheitert auch diese moderne Konstruktion vor allem an der geringen Zeitspanne, die zwischen den Ereignissen, ihrer mündlichen Verkündigung und schriftlichen Fixierung liegt.

Wie die Kritik auch diesem Zeugnis der Apostel, der Augenzeugen und Gewährsmänner der Evangelisten noch auszuweichen sucht, sei an einer der gewaltigsten Tatsachen der Evangelien, an der Auferstehung Jesu illustriert. Die Apostel, vorab Paulus, hätten Jesus nur im Geist, nicht in Wirklichkeit als Auferstandenen geschaut.

Aber dieselben hl. Urkunden wissen doch auch von ganz genauen Vorstellungen der Apostel von ihrem Verkehr mit dem Auferstandenen (vgl. 1 Ko. 15, 3 ff.). Die Zeugen reflektierten über die entscheidende Bedeutung der Auferstehung Jesu (1 Ko. 15, 14 f.), sie leben und sterben für diese ihre Überzeugung.

Doch noch mächtiger ertönt der Zeugenbeweis in dem seit der urchristlichen Zeit durch alle Jahrhunderte fortklingenden Chorus evangelischer Botschaft.

In origineller Weise hat H. Boese (Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, 1895) diesen erweiterten Zeugenbeweis durchgeführt. Nachdem er durch ausführliche Untersuchungen über Entstehungszeit und Verfasser der Evangelien den Nachweis gegeben, daß die Evangelien um das Jahr 90—100 schon vorhanden waren, beantwortet er, ohne auf genaue Datierungen der Synoptiker einzugehen, die entscheidende Frage: Wie steht es mit der Zuverlässigkeit der frühestens 50, spätestens 100 geschriebenen Synoptiker, genauer: Sind die Evangelien glaubwürdig, wenn sie zwischen 80—100, sind sie zuverlässig, wenn sie zwischen 50—80 geschrieben wurden? Für die Glaubwürdigkeit der zwischen 80—100 verfaßten Evangelien zeugen alle die Bischöfe, die als Apostelschüler um das Jahr 100 hochangesehene Hirten der Kirche und Träger der Überlieferung waren und die, wie vorausgesetzt, zwischen 80—100, also in ihrer eigenen Lebensperiode, die Evangelien lasen und hochschätzten. Als solche ehrwürdige Gestalten können eingeführt werden: Polycarp von Smyrna (geb. um 70), Papias (etwas älter noch), Ignatius (zwischen 50—60 geb.), von gleichem Alter Clemens von Rom, Johannes der Evangelist (über 90 hinauslebend). Ihr Zeugnis wiegt um so schwerer, als sie von großer Verehrung zu den Aposteln erfüllt waren und dennoch die Evangelien hochhielten, die doch von manchen Schwächen und Fehlern der Aposteln berichten mußten.

Wurden aber die Synoptiker schon vor 80 verfaßt und den Vätern, einem Clemens von Rom, einem Ignatius und anderen von der älteren Generation überliefert, dann müßten die Evangelien, wären sie nicht zuverlässig, schon in den Jahren 30—80 verfälscht worden sein. Wir haben schon früher gesehen, wie bei dem Zusammenklang Pauli, der neutestamentlichen Briefe mit den älteren Evangelien, unter der Wachsamkeit der Apostel und auch unter der Kontrolle der in den Evangelien so scharf angelassenen Hierarchen und ungläubigen Juden eine solche Trübung der Überlieferung nicht angenommen werden kann.

Gewiß haben wir nur wenige und in der neuesten Zeit hart angefochtene außerchristliche Zeugnisse, die den Zeugenbeweis bestätigen. Immerhin kann keine Kritik das Licht auslöschen, das

die Vorsehung in den drei Hauptsprachen jener Zeit, im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen, von Flavius Josephus angefangen über Plinius, Sueton und Tacitus bis zu den ältesten Gegnern des Christentums, den Juden (Talmud) und den heidnischen Polemikern wie Celsus, Porphyrius über die hl. Geschichte hat aufstrahlen lassen.

3. Das Selbstzeugnis der drei älteren Evangelien über ihre Glaubwürdigkeit.

Sind wir bisher in der Glaubwürdigkeitsfrage der Evangelien von dem augen- und ohrenzeugenschaftlichen Charakter der Hagiographen und ihrer Bürgen ausgegangen, so sei jetzt noch kurz skizziert, daß der Geschichtswert der hl. Urkunden auch an dem unmittelbaren Selbstzeugnis derselben sich bewährt.

1. So hat durch alle Jahrhunderte die schlichte, einfache Schreibweise der drei älteren Evangelien alle Herzen gefangen genommen. Gerade die annalistische, objektive Darstellungsweise bürgt für die Lauterkeit und Echtheit der hier vorgetragenen Geschichte. Die Autoren wagen nicht, den hl. Berg der Gottesoffenbarung zu betreten, sie sind bloß Vermittler des Gotteszeugnisses, das sie nicht durch menschliche Laute entweihen wollen.

Ein Beweis aus dem Gegensatz sind die Antipoden der echten Evangelien, die Apocryphen, die durch ihre tendenziöse Willkür, durch ihre pathologische Wundersucht die einfache ungeschminkte Berichterstattung unserer echten Evangelien um so heller erstrahlen lassen.

2. Jeden Leser der drei älteren Evangelien überrascht ferner die Genauigkeit und scharfe Bestimmtheit, in der zahllose schwierige, geographische, ethnographische, historische und archäologische Verhältnisse der hl. Geschichte zur Darstellung gebracht werden. Wie leicht hätte sich z. B. in der Bezeichnung der verschiedenen Fürsten, die alle das Patronymicum Herodes und dazu ein näheres Kennwort, z. B. Herodes Antipas, Herodes Agrippa führen, ein Irrtum einschleichen können. Aber Lukas blieb im Recht, auch wenn moderne Kritik zeitweilig ihn eines Irrtum überführen wollte. So hatten Strauß und andere z. B. die Existenz des Lysanias (Lk. 3, 1 ff.) bestritten, inzwischen hat eine in den Ruinenfeldern von Abyla aufgefundene griechische Inschrift die Existenz eines Lysanias, Tetrach von Abilene, für die Zeit des Tiberius bestätigt. Eine jüngst an derselben

Stelle gefundene Inschrift ist sogar auf das Jahr 29 nach Christus, also auf die von Lukas vorausgesetzte Zeit datiert. Ebenso stimmt mit der beglaubigten Geschichte überein, was die Evangelisten z. B. über das Parteiwesen im jüdischen Volke aus der Zeit Jesu, über die Sadduzäer und Pharisäer, über die messianischen Hoffnungen der Juden berichten. Gewiß haben schon die Väter, vgl. Augustinus de consensu evangelistarum, mit scharfem Auge auch Schwierigkeiten, scheinbare Widersprüche im hl. Texte, so z. B. in den Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lukas entdeckt, aber die positive Exegese hat in aufopferungsvoller Arbeit jedesmal die Einwürfe der Gegner zurückweisen können.

3. Ein wichtiges Kriterium zur Bestimmung des Geschichtswertes einer Urkunde ist der chronologisch genaue Rahmen, in den die Erzählungen gestellt sind. Nun sind gewiß die beiden ältesten Evangelien auf weiten Strecken nach idealen, sachlichen Motiven zusammengestellt, aber die auch bei ihnen auftretenden chronologischen Daten ordnen sich ohne Schwierigkeit in die von Lukas und Johannes vorgetragene Chronologie. So hat moderne Forschung festgestellt, daß in der relativen Chronologie des Lebens Jesu, in der Frage nach der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Synoptiker und Johannesevangelium ungezwungen für eine mehrjährige Wirksamkeit gedeutet werden können.

Was die absolute Chronologie der Evangelien anlangt, so will gerade das dritte Evangelium die hl. Geschichte in einen zeit- und weltgeschichtlichen Rahmen stellen (Lk. 1, 5; 2, 1. 2; 3, 1 ff.). Selbst im Detail ist die Darstellung dieses Evangeliums durch Zeitangaben belebt. Wenn der zeitliche Verlauf der Geschichte Jesu nur noch in allgemeinen Zügen festzustellen war, wählte der Evangelist unbestimmte Angaben, z. B. Lk. 5, 17: an einem der Tage. Oftmals sind chronologische und sachliche Gesichtspunkte bei Lukas vereinigt, so z. B. in der Täufergeschichte Lk. 3, 19 ff.

So große Differenzen die modernen Chronographen des Lebens Jesu im einzelnen aufweisen, einig sind sie jedenfalls, daß Dionysius Exiguus, der im 6. Jahrh. nach Christus unsere Ära schuf, sich um einige Jahre verrechnete. Das ergibt sich sofort aus der Tatsache, daß Jesus beim Tode des Herodes, der 749 (750) der Erbauung Roms, also vier Jahre vor unserer

Zeitrechnung starb, bereits geboren war. Nach Matthäus K. 2 hat ja Herodes auch das Jesuskind verfolgt.

Nach Lukas 2, 1 fand die Geburt aus Anlaß einer Schätzung unter dem syrischen Statthalter P. Sulpicius Quirinius statt. Nun hat nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung (vgl. W. Weber, Neutest. Zeitschrift 1909, S. 307 ff.; Th. Zahn, Lukasev. 1913, S. 121 ff.) Quirinius nach Quintilius Varus im Jahre 4 vor Christus Syrien als Statthalter verwaltet. Die Schätzung hatte aber Quirinius in außerordentlichem Auftrage etwa 6 vor Christus vorgenommen, Jesus ist demnach ca. 6 vor unserer Zeitrechnung geboren.

Über die synchronistische Tafel Lk. 3, 1 und das Todesdatum Jesu vgl. Bibl. Zeitfr. IV, 1^3, S. 11 und 41.

4. Als ein Hauptkriterium alter Urkunden ist in einer Zeit der Heimatkunst die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung hervorgehoben worden. Nach einer unter diesem Titel in den Bibl. Zeit- und Streitfragen (VIII, 11) erschienenen Studie von G. Heinrici (1913) kommt hier weniger der Gehalt, als die Art und Fassung der Überlieferung in Betracht. Es wird hier gezeigt, wie die Farbe der Berichterstattung den historischen Verhältnissen der Zeit, in der sie entstanden sein will, durchaus entspricht, wie die in den Evangelien auftretenden Personen eigenes Leben besitzen, nicht leblose Schemen und Typen sind, wie die Worte Jesu das Gepräge originaler Intuitionem tragen, nicht etwa ethisch-religiöses Gemeingut der hellenistischen Welt sind. So tragen z. B. die Helden der Philosophen- und Biographienliteratur des Porphyrios, Jamblichos, Damis, Philostratus, Eunapios in den ersten Jahrhunderten nach Christus rein schematischen Charakter, das Prunkgewand ihrer Wunderleistungen schlottert um einen blutarmen Körper. Bei Jesus sind die wunderbaren Heilungen eng mit der Berufserfüllung des Gottesgesandten verknüpft, sein ganzes Leben ist in eine geschichtlich greifbare Umwelt hineinversetzt. Entscheidend nicht bloß für die Integrität des Neutestamentlichen, des Evangelientextes, sondern auch für die Glaubwürdigkeit des Evangelieninhaltes ist speziell diese scharf ausgeprägte, durch gleichzeitige Literaturdenkmäler, durch nichtliterale hellenistische Papyrusblätter, Inschriften und Ostraka scharf umschriebene Eigenart der neutestamentlichen Sprache und Sprachform, des biblischen Griechisch.

5. Ein Hauptstück der Evangelien, der Grund- und Aufriß des Lebens Jesu, trägt das Kennzeichen der Wahrheit und Glaubwürdigkeit in seinem streng geschlossenen Zusammenhang an sich. Den Mythen und Legenden fehlt jeder logische Zusammenhang der Ereignisse. Wie wandelbar erscheint z. B. der Mythus von Dionysus! Bei Homer ist Dionysus ein schlichter Held, in Attika tritt er als der wilde Gott der Weinlese auf, in Jonien als verliebter Jüngling, nach den Eroberungskriegen Alexanders des Großen erscheint er wieder als Kriegsheld, als ein Sieger über die Indier (Jacquier, La Crédibilité des Evangiles, p. 68s).

Ganz anders das Bild Jesu in den Evangelien. Der Herr beginnt sein öffentliches Leben in Galiläa, fesselt durch hinreißende Gottesreichspredigt, durch Wunderwerke die Massen an sich, findet aber alsbald bei den geistigen Führern des Volkes, bei den Schriftgelehrten und Pharisäern Widerstand, Verfolgung. Immer mehr sieht sich Jesus zurückgedrängt zu einer kleinen Schar Auserwählter, denen er die Geheimnisse des Gottesreiches in Gleichnissen verkündigt. Als der Heiland gar das messianische Hoffen, des Volkes, das ihn zum Könige machen will, nicht erfüllen kann, zieht er sich von der öffentlichen Wirksamkeit immer mehr zurück und widmet sich in angestrengter Arbeit der Jüngerunterweisung. Dem äußeren Gang des Auftretens Jesu geht parallel seine Selbstoffenbarung. Während der Herr vor dem Volk seine Messianität, seine Gottessohnschaft verhüllt, sogar Schweigen auferlegt über seine Wundererfolge, schafft er sich einen festen Kern im Kreis der Jünger, die unter seiner Leitung auch das Schwerste verstehen lernen: Der wahre Messias muß durch Leiden und Sterben in seine Herrlichkeit eingehen. Jetzt erst zieht der Messias zum Entscheidungskampfe nach Jerusalem, jetzt läßt er sich offen vom Volke als Messias ausrufen und bekennt sich selbst vor dem Hohenpriester als Messiasgesandten. Daß diese Entfaltung des messianischen Lebens und Wirkens Jesu originelle, schöpferische Tat des Herrn selbst ist, ergibt sich unmittelbar aus dem Vergleich dieses Messiasbildes mit dem irdisch-politischen Messiasbild seiner Zeit.

Daß wir im Bereich der Tatsachen des Evangeliums auf geschichtlichem Boden stehen, tritt auch scharf in der Zeichnung der in der Geschichte Jesu auftretenden Persönlichkeiten hervor.

Wie zerstreut in leisen Andeutungen, in bestimmten Äußerungen, in beredten Handlungen tritt z. B. das Bild des Apostelfürsten Petrus aus den Evangelien heraus! Und dasselbe Gesamtbild des Apostels leuchtet uns lebensvoll und treu aus allen Evangelien entgegen.

Petrus war eine rasche, impulsive Natur, voll Tatendrang und Schaffenslust! Aber sein vorschnelles stürmisches Wesen verleitet ihn oft zu unbesonnenen Reden und Handlungen. So schlägt er in Gethsemane mit dem Schwert drein, ergreift aber die Flucht, als Jesus gefangen weggeführt wurde. Als er den Heiland auf dem Wasser wandeln sah, eilt er auf den Fluten ihm entgegen, aber der Mut entsinkt ihm, als die Wogen sich vor ihm auftürmen. Erst in der Schule des Apostolats findet diese Natur ihre Veredlung und Verklärung.

6. Auch aus einem anderen Hauptstück der evangelischen Überlieferung, aus den Sprüchen und Gleichnissen Jesu, sieht moderner Scharfsinn eine geschlossene, lebensvolle Persönlichkeit hervorstrahlen. J. Weiß (Die Schriften des N. T., S. 62ff.) versucht aus den Sprüchen und Gleichnissen Jesu vor allem das Künstlerische, die Freude Jesu an Natur- und Menschenleben, seinen Sinn für die Schönheit der Dinge, seine Liebe zur Schöpfung herauszulesen. In der Reichs- und Gerechtigkeitsverkündigung Jesu tritt uns sodann ein selbst die gewaltigen Propheten hinter sich lassende Wucht der religiösen und sittlichen Forderung, ein unerbittlicher Kampf gegen alle Scheinfrömmigkeit im Beten, Fasten und Almosengeben, ein flammender Aufruf zur Lauterkeit und Gesinnungsreinheit entgegen.

Die alttestamentlich-levitische Gesetzlichkeit fällt unter den Streichen dieses Propheten, die Grundforderung der Gottes- und Nächstenliebe, die in der Feindesliebe gipfelt, muß das Feld behaupten. Es ist aber nicht ein salbungsvoller, breitspuriger Moralismus, der uns in den Evangelien gegenüber tritt, es sind Kampfesworte, die Heldenseelen zeugen: Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert, der wird es retten. Um des Gottesreiches willen ist der Held heimatlos geworden, er weiß nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann. Trüber Ernst will sich manchmal auf seine Seele legen, Jesus spricht Worte von der geringen Zahl der Auserwählten, von der dürftigen Frucht der Sämannsarbeit. Dann aber wieder bricht

ein hoffnungsfreudiger Optimismus hindurch. Wie ein Sauerteig wird die Gotteskraft des Evangeliums die ganze Menschheit durchdringen, so klein, einem Senfkorn gleich, die Anfänge des Gottesreiches sind, in seiner vollen Entfaltung wird es zu einem weltbeschattenden Lebensbaume. Wohl drängt und treibt es den Helden voran auf der Siegesbahn: Feuer auf die Erde zu werfen, dazu bin ich gekommen. Was will ich anders, als daß es brenne! — Aber wie im Ölberg zuckt es schon während seiner Lehrwirksamkeit durch sein menschlich fühlendes Herz: Mit einer Taufe muß ich getauft werden, aber wie Angst ist mir, bis es vollbracht (Lk. 12, 49 f.).

Wie scharf heben sich gegen dieses Ringen und Kämpfen in der Seele Jesu dann wieder ab die ergreifenden Offenbarungen einer kindlichen, alles in Gottes Vaterhand legenden Frömmigkeit: Sorget nicht um euer Leben, sorget nicht, was werden wir essen, womit werden wir uns bekleiden ... Sehet hin auf die Vögel des Himmels ... Seid ihr nicht viel mehr als sie alle? ... Betrachtet die Lilien des Feldes ... (Mt. 6, 25 ff.)! Allüberall weht uns Leben, allerpersönlichstes Leben entgegen!

Gewiß, es ist eine geheimnisvolle Persönlichkeit, die uns im Evangelium gegenübertritt, geheimnisvolle Namen sind es, die wir aus seinem Munde, aus dem Munde seiner Umgebung vernehmen: Menschensohn, Gottessohn.

Manchmal scheint uns auch seine Größe in den Wolken zu entschwinden, aber dieser Menschensohn steht fest auf dem Erdboden, wir hören sein Beten, sein Mahnen, sein Drohen, wir gewahren sein Trauern, sein Weinen, wir hören erschaudernd sein Todesröcheln.

Wie töricht erscheint da das Vermessen unserer Tage, in diesen Sprüchen und Gleichnissen Jesu freie Dichtung, Äußerungen eines Gemeindegeistes zu vernehmen, der seine Ideale in diesen Worten ausgesprochen haben soll.

Aber wo in aller Welt wäre der Dichter zu erspähen, wo die Gemeinschaft, die so persönliche lebensvolle Ideale schaffen konnte! Die Urgemeinde, diese Gemeinschaft kleiner Leute war es nicht, sie ist ja selbst die Schöpfung dieses gewaltigsten aller Geister, der lebensschaffend bis in unsere Tage über die Welt dahingegangen ist. Wer sein Ohr hinhält, spürt in den Worten Jesu den Atemzug des Gottmenschen Jesus Christus.

7. Gegen die auf mannichfachen Wegen begründete Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien werden nun noch eine Reihe von Einwendungen erhoben, so gegen die Echtheit der Parabelreden Jesu, die durch Aufpropfung von Allegorien entstellt worden seien, so gegen die Glaubwürdigkeit des Markus- und Lukasevangeliums, die beide tendenziöse Umbiegungen erfahren hätten.

Die Modernen haben aus der Schule von Athen einen technischen Begriff von Parabel herübergenommen. Während die Bildrede, die Allegorie nur ein poetischer Schmuck ist, also gedeutet werden muß, sei in den echten Gleichnissen alles eigentlich zu nehmen. Zwei Begriffe werden miteinander verglichen, es wird aus Vorgängen in Natur und Menschenwelt eine Regel abgeleitet, die im höheren, religiösen Leben ihr Gegenbild hat. Wie das Sprießen und Sprossen am Feigenbaum ein Vorbote des Sommers ist, so kündigen die Wehen am Ende der Tage die Zerstörung Jerusalems, das Weltende an. Schon die Apostel haben aber, sagen die Modernen, in die einfachen Gleichnisreden Jesu allegorische, d. h. im uneigentlichen Sinne zu fassende Züge hineingetragen, so z. B. im Sämannsgleichnis. Andere Parabeln des N. T. sollen bereits spätere Situationen im Leben der Kirche widerspiegeln, wieder andere Parabeln könnten nicht von Jesus stammen, weil sie, wie z. B. im Unkrautgleichnis ganz unwahrscheinliche Verhältnisse in Natur und Menschenleben voraussetzen. Unecht sind selbstredend bei den Kritikern auch alle Gleichnisse, die in Weise der Prophetien zukünftige Ereignisse vorbilden.

Gegen diese, hauptsächlich von Jülicher vertretenen Einwendungen ist, soweit nicht Weltanschauungsfragen jede Diskussion ausschließen, denn doch zu bemerken, daß es Willkür ist, einen solchen rein theoretischen Maßstab an die Gleichnisreden Jesu anzulegen. Warum dieser Purismus gerade bei Jesus, wenn seine Zeitgenossen, die Juden, wenn schon das A. T. Mischformen von Parabel und Allegorie (erweiterte Bildrede) kennt. Erinnert sei an die Gleichnisse von Jotham, Nathan, der Frau von Thekoa, ferner an die Gleichnisse der Tannaiten von Tiberias und Babylon (vgl. auch Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, 1912).

Oft hört man, das Markusevangelium sei paulinisch umgebogen worden, vgl. etwa Loisy, Les Évangiles synoptiques. 1908, I. 116. Aber nach früheren Kritikern sollte dasselbe Evangelium die urchristlichen Gegensätze, den Paulinismus und Petrinismus versöhnen. Alles das ist, wie Jülicher bemerkt, in das Evangelium hineingelegt. Der Paulinismus des Evangeliums beschränkt sich auf ein paar Wortparallelen, so z. B. Mk. 4, 36 und Rom. 8, 15 (Abba Vater), diese fallen aber bei dem Paulusschüler Markus nicht auf. Oftmals stimmen Paulus und Markus überein, aber auf dem Umweg über die ältere Überlieferung, so steht z. B. Mk. 6, 14 und Gal. 3, 5 *δύναμις* im Sinne von Wunderkraft, aber der Ausdruck findet sich auch bei Matthäus in diesem Sinne. Jedenfalls fehlen bei Markus die spezifisch paulinischen Fachausdrücke, z. B. *δικαιοσύνη, δικαιοῦν*. Noch weniger sind die spezifisch paulinischen Anschauungen in das Markusevangelium eingedrungen, so z. B. von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne das Gesetz.

Das Lukasevangelium steht bei den Modernen im Verdacht, paulinisch und sozialökonomisch verfälscht zu sein.

Schon die von anderen Kritikern entdeckte konziliatorische Tendenz des Evangeliums würde auch hier einen extrem paulinischen Charakter ausschließen.

In der Tat berührt sich das Lukasevangelium und Paulus, von untergeordneten Formeln und Wörtern, z. B. Lk. 18, 14 (gerechtfertigt), Lk. 11, 46 mit Gal. 6, 5, abgesehen, nur in den beiden großen Gedanken vom Universalismus des Heils in Christo und von der Grenzenlosigkeit der Barmherzigkeit Gottes. Aber diese Gedanken waren gemeinchristlich, wie beim ersten auch das Matthäus- und Markusevangelium zeigt. Jedenfalls hat sich in diesen Ideen Paulus als den treuesten Interpreten Jesu selbst erwiesen. Die bei Paulus schärfer hervortretenden Lehren z. B. von der Präexistenz Jesu, von seinem Sühnopfertod treten bei Lukas nicht lebhafter hervor, als bei den übrigen Evangelisten.

Dagegen ist allerdings Tatsache, daß Lukas den Anschein erweckt, als ob die Verkündigung Jesu sozialökonomischen Charakter aufweise: Der Besitz, der Reichtum erscheint verderblich, die Armut wird verherrlicht, die Armen werden selig gepriesen, den Reichen und Satten Weh zugerufen (Lk. 6, 20. 24 u. ö.). Aber mehr wie sonst hatten damals im heiligen Lande die Be-

griffe „reich" und „arm" sittlich-religiöse Bedeutung und bei aller Betonung der sozialökonomischen Bedingungen erhält doch die Buße (sieh beim reichen Prasser) und das Rechttun vor Gott (sieh beim Kornbauern) die Führung. Eine „ebionitische" Verkehrung des wahren Evangeliums in eine Botschaft bloß für die Armen kann also Lukas nicht Schuld gegeben werden. Auch noch der Vorwurf falscher Aszese wird gegen das dritte Evangelium erhoben.

Wenn aber jemand bei Lukas (z. B. Lk. 14, 26 ff.: Vater, Mutter... sich selbst hassen muß der Jünger Jesu) Weltflucht, Lebensverneinung findet und hier Einwirkungen des Cynismus, des antiken Dualismus sehen will, so vergleiche er diese dunklere Kehrseite der christlichen Aszese mit dem hellen Jubelton, der gerade durch das ganze Lukasevangelium klingt. Diese freudevolle Seite des Evangeliums, des Heilandsbildes bei Lukas, wird von Theologen aller Richtungen, von Renan, Th. Zahn, Keppler (vgl. Meinertz, Das Lukasevangelium, S. 36 ff.) anerkannt.

8. Auch die eindringendsten Versuche, den Gehalt der Evangelien dem menschlichen Geist begreifbar vorzulegen, wollen aber, wie es scheint, schließlich an dem irrationellen, übernatürlichen Bestandteil des Evangeliums scheitern. Es seien hier nicht nochmal die Wunder und Weissagungen der Evangelien namhaft gemacht, die ja früher nach allen Richtungen hin geprüft wurden, es sei hier verwiesen auf die Geheimnisse, die rein übernatürlichen Wahrheiten des Evangeliums.

Auch in den älteren Evangelien lesen wir von dem Geheimnis der Gottheit in drei Personen, von der Menschwerdung des eingebornen Sohnes Gottes und so vielem Unfaßbaren. Hier gilt es, auf die Grenzen menschlichen Erkennens hinzuweisen. Schon im Reich der Natur stehen wir vor undurchdringlichen Mysterien, sollte es anders sein im Reiche der Gottesoffenbarung?

Es gibt ja verschiedene Arten von Wissen und Erkennen der Wahrheit, schon auf natürlichem Gebiete. Wissenschaft im strengsten Sinn ist ein System von Wahrheiten, das durch die Vernunft und die Erfahrung begründet wird. Solche Erkenntnisse erzeugen innere Evidenz, beim Erfahrungswissen äußere Evidenz. Es gibt aber auch ein Autoritätserkennen, auf Grund glaubwürdiger Zeugen, dieses Wissen erzeugt wenigstens evidente Glaubwürdigkeit.

So werden wir auch beim Selbstzeugnis der Evangelien auf den Zeugenbeweis zurückgetrieben. Durch die Zeugen der

neutestamentlichen Offenbarung werden wir schließlich zur Autorität Jesu Christi, ja Gottes selbst geführt und vermögen auf dem Wege des Glaubens unser menschliches Wissen zu bereichern und so Zugang zu den Heilsgütern zu finden.

Daß solche übernatürliche Wahrheiten, wie z. B. die Gotteswürde Jesu Christi, auch durch die Evangelien selbst innerlich begründet werden können, ergibt die Erwägung, daß doch die Apostel, also Juden, mit streng monotheistischem Glauben, in der Schule Jesu zum Glauben an diese göttliche Würde ihres Meisters geführt werden konnten. Jesus selbst muß also die Jünger von seiner Gottheit überzeugt haben.

Schlußbetrachtung.

Stimmen aus einer fremden verlornen Welt glauben viele unserer diesseitsfrohen Mitmenschen in den altehrwürdigen Evangelien zu vernehmen.

Aber auch ernster und tiefer Gerichtete, mit einem Herzen voll Christussehnsucht und Christushoffnung, schlagen oft und wieder, von Zweifeln und Bedenken gequält, das hl. Buch auf. Wie können wir diesem modernen Gottsuchen und Heilandssehnen eine Brücke bauen? Wie können wir die hl. Urkunden in das volle Licht moderner Weltanschauung, moderner Geschichtsbetrachtung hineinstellen?

Unsere Untersuchung hat uns gezeigt: Wir können nicht aus kalten versteinerten Quellen neues Leben und neues Licht schlagen. Wir können nicht zwischen uns und die glorreiche Vergangenheit der christlichen Offenbarungsepoche dunkelumwobene Papiere legen, wenn wir Christus in uns und außer uns wieder lebendig werden lassen wollen. Auch das heilige Evangelium in seiner ursprünglichsten literarischen Form, wie es in den drei älteren Evangelien in individueller schriftstellerischer Brechung vorliegt, ruht in Form und Inhalt auf lebendiger Zeugenvermittelung, auf einer goldenen Kette persönlichen Lebens, das in Jesus Christus selbst entsprungen, in seinen heiligen Aposteln und deren Schülern Schrift geworden und durch amtlich geheiligte Nachfolger in der Kirche der Jahrhunderte lebenzeugend wirkt.

Auch die textkritische Unversehrtheit der Evangelien, die wir hier ausschalten können (doch vgl. zu den bestrittensten Punkten, zum Markusschluß: Rohr, Das Markusevangelium in

Bibl. Zeitfr. II, 4; zu Mt. 16, 16 ff. Bibl. Zeitfr. IV, 2) ruht in letzter Linie auf dem Zeugnis der kirchlichen Überlieferung, vorab in den ersten Jahrhunderten.

Leben aus Leben kann sich auch, allerdings nicht mit derselben Überzeugungssicherheit, aus dem vertrauten Umgang mit den hl. Evangelien selbst erzeugen. Wir konnten hier auf eine Fülle selbstleuchtenden Lichtes in den Evangelien selbst, vor allem in dem Edelmetall der Worte Jesu hinweisen. Wir sind allerdings auch an die Schranken rein vernünftiger Betrachtungen gestoßen. Es gibt in den hl. Evangelien zahlreiche Bestandteile, die wir nur nach ihrer formellen Glaubwürdigkeit in ihrer autoritativen Begründung erfassen konnten. Ja wir müssen zum Schlusse unserer Studie mit allem Nachdruck auch für den ganzen Bereich der evangelischen Wahrheit auf die Grenzen unserer Beweisführung hinweisen: Bei religiös-sittlichen Wahrheiten, bei Glaubenswahrheiten können wir wohl nachweisen, daß wir unsere Einsicht dem Gewicht der Glaubwürdigkeitsgründe beugen müssen, die sittlich-freie Zustimmung ruht nicht minder auf freier, in der Tiefe sittlich-religiösen Empfindens begründeter Willenshingabe und, wie wir theologisch den nach Ausweis aller Erfahrung wirksamen, aber irrationellen Faktor des religiösen Glaubens und Lebens nennen, auf der göttlichen Gnadeneinwirkung.

Haben wir so erst das Fundament dieser evangelischen Beweisführung festgelegt, dann baut die christliche Apologetik weiter und sichert durch einen umfassenden Apparat (siehe Bibl. Zeitfr. V, 2) auch die Inspiration oder göttliche Glaubwürdigkeit der hl. Bücher, speziell auch der hl. Evangelien, dann erst atmen wir das volle Christus- und Gottesleben, das in Strömen den Gottesgarten der Hl. Schrift durchflutet.

Inhalt zu Heft 9.

Seite

Einleitung 3

I. Auf dem Standpunkt der modernen Zweiquellentheorie . 5

1. Das Markusfundament 5

2. Die Redequelle 7

3. Das Sondergut des Matthäus- und Lukasevangeliums . . . 9

4. Das Gesamtbild des Evangeliums und des Lebens Jesu vom Standpunkt der Zweiquellentheorie 15

5. Entscheidungen der Bibelkommission 18

II. Auf traditionsfreundlichem Standpunkt 20

1. Grundlegende Erwägungen 20

2. Der Zeugenbeweis und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien 23

3. Das Selbstzeugnis der drei älteren Evangelien über ihre Glaubwürdigkeit 29

Schlußbetrachtung 38

52

BS 2565 .D38 1923 SMC

DAUSCH, PETRUS, B. 1864.
DER WUNDERZYKLUS MT 8/9
UND DIE SYNOPTISCHE

47234990 (MCSK)

Dausch, P.

BS
415
.D24